





LA DOTTRINA DELLO STATO

NELL' ANTICHITÀ GRECA

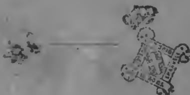
NEI SUOI RAPPORTI CON L' ETICA

Οἱ τῶν πόλεων βασιλεῖς νομ
Pindar. fragm. 48 in Böckh p. 641

PER L' AVVOCATO

FRANCESCO FILOMUSI GUELFI

Insegnante privato di Enciclopedia e Storia del Diritto



NAPOLI
Stabilimento tipografico dell' Ancora
In S. Giorgio Maggiore

1873



A Sua Eccellenza
il ministro Bonghi
omaggio dell'autore

LA DOTTRINA DELLO STATO

NELL' ANTICHITÀ GRECA

NEI SUOI RAPPORTI CON L'ETICA

LA DOTTRINA DELLO STATO

NELL' ANTICHITÀ GRECA

NEI SUOI RAPPORTI CON L'ETICA

Οἱ τῶν πόλεων βασιλεῖς νομοι
Pindar. fragm. 48 in Böckh p. 641.

PER L' AVVOCATO

FRANCESCO FILOMUSI GUELFI

Insegnante privato di Enciclopedia e Storia del Dritto



NAPOLI
Stabilimento tipografico dell' Ancora
In S. Giorgio Maggiore.

1873

INDICE

Errori	Correzioni
P. 12. v. 25 le forze	la forza
P. 29. v. 32 vita	vista
P. 30. v. 31 Aristotiles	Aristoteles
P. 33. v. 4 determinato	determinata
P. 112. v. 11 delle	dalla
P. 139. v. 17. l'agiatezze	le agiatezze
P. 150. v. 25. Esempii	Esempio
P. 175. v. 20. alle conservazioni	alla conservazione

INTRODUZIONE

—

§. 1.

Lo spirito moderno si contrassegna pel prepotente bisogno di spiegare a sè stesso la realtà della vita, abbracciandola nelle sue varie direzioni ed in tutto il suo contenuto, rannodandola alle forme del passato, spingendola all' avvenire. Lo sforzo dello spirito alla investigazione, pel quale si rende e sa libero, è il processo vittorioso dell' uomo sul mondo naturale, incatenando le forze irrazionali e vincendo successivamente i limiti del sapere. Ovunque la scienza moderna ha diretta la sua attività, si è allargato l' orizzonte del sapere, ed in tutte le sue direzioni ed in tutte le sue forme l'uomo ha riportata una nuova vittoria. La ricchezza delle cognizioni, che integrano la coscienza moderna, rinnovella il bisogno innato dello spirito dell'organismo in esse, che solo può essere dato da un principio genetico. In ciò è tutto il problema della ricerca filosofica. In mezzo a questo affannarsi dello spirito moderno, che come coscienza è perfetta subbiettività, si rappresenta l'alto interesse del tempo dove la subbiettività ebbe per la prima volta ad affacciarsi, e dove ebbe prima origine una propria ed indipendente speculazione. Il mondo greco si rannoda con una serie non interrotta di anelli alla speculazione moderna, e dove alla speculazione dei greci pensatori e specialmente a quella di Aristotile si aggiunga la coscienza della persona individuale, elemento cristiano, la speculazione greca si rinnovella nella forma moderna, ed il pensiero si arresta pieno di meraviglia e di un profondo sentimento religioso dinanzi alla splen-

dida apparizione dell' antica filosofia greca. Ma l' interesse greco non è puramente speculativo, ma pratico: la vita greca è vita pratica e politica, ed in Grecia si compie e si organizza lo stato nella sua realtà, come forma indipendente della vita. La realtà della vita politica, informata dal proprio carattere greco, sposasi alla speculazione, e nell'antichità greca dee ricercarsi il primo concetto di un organismo politico indipendente, e la prima e filosofica giustificazione di esso. La dottrina dello stato comincia in Grecia. Il concetto organico dello stato, restaurato nei tempi moderni, è concetto essenzialmente greco. Lo spirito umano fu impaurito alle conseguenze del principio meccanico, che minacciò la società nelle intemperanze della rivoluzione francese; si ritornò al concetto vero, ed i due principii dell'organismo sociale, l'ordine e la libertà, si ricondussero al loro naturale accordo. Come in questa restaurazione contribuissero la scuola storica e l' Hegel, qui non occorre ricordare. Ciò che importa è il considerare, come la moderna dottrina dello stato ci si affaccia profondamente impressa nella vita politica tedesca. La ricostituzione della nazione tedesca risponde eloquentemente all'accusa del Times di parecchi anni fa. Pareva ai pratici politici inglesi che la filosofia dei tedeschi e la loro dottrina sullo stato fossero impotenti nella vita pratica, poichè non eran giunte a creare la coscienza libera del popolo nella unità e potenza della patria. Era sfuggito all'Europa civile il lento lavoro, che si operava nella direzione pratica dentro la coscieuza tedesca. Quando l' Alfieri, visitando la Prussia, ebbe a riconoscere tutto quel regno come una universale caserma militare, pagò il tributo al suo tempo, non apprezzando giustamente il sentimento dell' ordine, che si rifletteva nelle istituzioni militari di quel piccolo stato (1). Ora ogni cosa è cangiata, ed è subentrata una ammi-

(1) « Uscii di quella universale caserma prussiana verso il mezzo novembre, aborrendola quanto bisognava ». Vita di V. Alfieri scritta da esso.

razione (che non dee però cangiarsi in servilismo) verso tutto ciò che si fa e pensa in Germania. Se recentemente noi udimmo da Bismarck nel parlamento tedesco, che il governo è popolo, che l'imperatore è popolo, che tutti partecipano ai dritti del popolo (1); e se in queste parole rivelasi l'alta idea della sovranità dello stato, concepito in un vivente organismo, in cui si accordino il principio dell'ordine e della libertà, cesserà ogni sentimento di meraviglia pei fatti accaduti sotto i nostri occhi. Creare nel popolo la coscienza della sua sovranità e del suo diritto sol nello stato e nelle sue istituzioni, questo dee essere il compito dei pensatori e degli uomini di stato, se vogliono opporre una valida barriera ai sovversivi principii, che minacciano l'organismo della società moderna. Ora il concetto della sovranità dello stato sull'individuo, la riverenza che si debbe alla legge, la coscienza di un'alta missione etica nella vita politica, trovansi stupendamente delineate nella dottrina e nella vita greca di stato. Cosicchè, scegliendo per tema di questo scritto la dottrina dello Stato nell'antichità greca nei suoi rapporti con l'Etica, noi non crediamo di trattare un tema di un interesse esclusivamente storico.

---

(1) « Ho vissuto in tempi, nei quali ognuno che voleva domandare qualche cosa di vantaggioso alla sua posizione, ai suoi bisogni ed alle sue opinioni politiche, pretendeva per sè medesimo il titolo esclusivo di popolo o di rappresentante del popolo. Rappresentanti del popolo sono tutti quei signori, che siedono qui, e noi tutti facciamo parte del popolo; anch'io ho la mia parte dei diritti del popolo; ed è popolo anche S. M. l'imperatore. Tutti noi siamo popolo, e non soltanto quei signori che rappresentano certi principii, chiamati liberali per tradizione, ma che non sono sempre liberali. Non posso permettere assolutamente che si monopolizzi il nome del popolo e che mi si escluda dall'averne la mia parte...... Per me dico ancora che noi tutti siamo popolo, che il governo è popolo, e non intendo ammettere che, a mio danno, si separi il governo dal popolo ». Discorso di Bismarck nella seduta del 16 giugno del Reichstag tedesco (dall'Unità nazionale del 23 giugno 1873. N. 171).

I.) I dati storici del concetto greco di stato.

—

§. 2.

L' Etica e lo Stato.

L' affermazione dell' elemento umano e del suo valore nella storia eleva il carattere del popolo ellenico, e di fronte al principio obbiettivo (Oriente) pone il subbietto. La realizzazione cosciente del bene (il largo campo etico) ivi non è determinata da una estranea causa, concepita o come astrazione (India) o come personalità divina (il Dio ebraico). Ma la coscienza della subbiettività nella direzione etica rimane incompiuta, poichè essa è concepita sol nella forma universale dello stato. L'etica e la politica rimangono fuse, lo stato è la fonte dell' Ethos, e l' attività etica è attività politica. La direzione dell' attività individuale verso lo scopo etico non ha quindi altra base che lo stato stesso: quindi il predominio dello stato, e l' assoluta ed incondizionata soggezione dell' individuo. La legge dello stato è legge etica, e comanda all' azione ed al volere interno. Essa è legge vivente (νόμος ἔμψυχος), e nell' azione esterna, che si conformi al suo dettato, non prescinde dal motivo, ma lo presuppone, come da essa formato mercè il suo ufficio educativo. La legge dello stato come legge etica esige incondizionata devozione, e l' individuo che ad essa si ribella è uomo empio. Lo sforzo per la realizzazione dell' elemento etico nell' incondizionata sottomissione allo stato è la virtù: la virtù è possibile sol nello stato, la sola virtù è la virtù politica. L'e-

ducazione quindi del cittadino alla virtù è il supremo scopo dello stato ellenico. Poichè la virtù è nell' attività politica il cittadino dee essere libero da lavoro manuale (βαναυσία), e dee trovare nell' ozio (σχολή) la condizione suprema per esercitarla. Di qui la necessità storica del greco stato di porre accanto alla classe dei compiuti cittadini i non cittadini e gli schiavi. Il cittadino, che ha sol cura della vita politica, è libero. La libertà greca è dunque essenzialmente nell' attiva partecipazione alla funzione dello stato; e poichè tutti i cittadini trovano in esso il loro comune scopo, la libertà politica è condizionata ad una rigorosa eguaglianza. L'eguaglianza trova la sua misura nei singoli nella propria posizione sociale: essa è dunque variamente attuata nelle varie forme di costituzione (ἴσον κατ' ἀξίαν). La legge di natura, che domina mortali ed immortali, pone nella stessa condizione uomini e dei (1). Per quanto il Greco è incondizionatamente soggetto alla legge dello stato, altrettanto è libero rispetto agli Dei. Il Dio dei Greci è il Dio limitato dalla natura. La religione greca è dunque libera produzione dello spirito (2). L'organizzazione dello stato, per cui esso è totalità vivente, è la stessa comunanza sociale, ed il problema sociale è problema politico. Le varie sfere della vita si fondono dunque nello stato, diretto non ad una data missione, ad attuare per es. il dritto, ad assicurare i cittadini ec., ma a realizzare l'Ethos. L'attività dei singoli che si fonde nell' attività del tutto, si accorda ed armonizza, e la virtù politica è concepita come una misura. Mercè la misura, organizzatrice dei rapporti, lo stato assume il carattere artistico e rappresentativo, e buono

(1) **Pindar.** fr. XI. 48.

κατὰ φύσιν
νόμος ὁ πάντων βασιλεύς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων

(2) Conf. **Zeller** Die Philosophie der Griechen. v. 1. p. 36. La religione greca è una religione naturale, ma liberamente prodotta dallo spirito, fantastica ed artistica.

e bello fondonsi in nno (καλοκἀγαθός). La virtù, come misura del sentimento e dell' azione, regola l' attività dei singoli, l' elemento etico trova nella misnra la forma adeguata, e generansi la temperanza (σωφροσύνη) e la giustizia (δικαιοσύνη). In fondo la misnra è dunque un concetto formale, e la temperanza e la giustizia non esauriscono il campo delle virtù, quindi la fortezza e la sapienza. Quattro adunqne sono le virtù cardinali sapienza, fortezza, temperanza e ginstizia. Tuttavia nella direzione etica di tutte le virtù prevale la misnra; e la giustizia, fusa talvolta con la temperanza, è una virtù totale.

Il difetto di distinzione nelle varie sfere della vita sociale, ed il naturale carattere del suolo ellenico, non adatto a raggruppare in un grande ordinamento politico il popolo elleno, menò a fondere la vita di stato nella vita della città. Nella città (πόλις) è racchiuso lo stato, e la stessa parola designa la città e lo stato. L' ordinamento dello stato è dato dalla costituzione (πολιτεία), che è la legge etica fondamentale dell' attività politica, ed in armonia della quale svolgonsi le particolari norme amministrative (νόμοι). Poichè lo stato è la realizzazione dell'Ethos, la costituzione buona è qnella, che assicura e svolge la virtù politica.

La funzione dello stato è dunque nna universale funzione etica: morale, diritto e religione non ne sono distinti.

§. 3.

Il principio dorico ed il ionico.

La storia dello stato greco svolgesi in mezzo alla lotta delle due stirpi, la dorica e la ionica. L'una rappresentante dell' originario carattere dell' elleno, l' incondizionata sottomissione dell'individuo all' ordine obbiettivo, l'altra aspirante alla realizzazione più perfetta della subbiettività mediante la libertà dello stato e del cittadino. Nell'una prevale dunque il prin-

cipio dell'ordine, della misura e dell'armonia, nell'altra la ricca varietà, la libertà e la eguaglianza. Lo stato dorico si organizza nella stabilità del possesso fondiario, si afforza mediante gli ordinamenti militari, l'educazione guerresca, l'attaccamento ai costumi storici; lo stato ionico accoglie la mobilità delle classi industriali e commerciali, vive nella ricchezza delle rappresentazioni estetiche, e manifesta nella speculazione la tendenza più elevata della subbiettività scientifica. Negli ordinamenti di stato prevale l'elemento aristocratico, e la tendenza alla oligarchia presso la stirpe dorica, e prevale l'elemento democratico, e la tendenza al puro stato popolare nella ionica. Sparta ed Atene nelle loro costituzioni rappresentano il carattere tipo dei due principii. L'interna lotta delle parti nelle due città mena al decadimento degli ordini legittimi dello stato, e la lotta esterna prepara la caduta. Ma finchè il rigoroso principio dell'ordinamento elleno, la riverenza alle leggi costituzionali, fu mantenuto nelle due stirpi, l'ordine a Sparta non soffocò la libertà, nè i ricchi e la nobiltà oppressero il demos, come la libertà e la eguaglianza in Atene non distrussero l'ordine, nè il demos tiranneggiò i ricchi. È dunque identico il concetto fondamentale ellenico nelle due stirpi, benchè nell'una si manifestasse prevalente una direzione più obbiettiva, nell'altra più subbiettiva. Questa doppia direzione spiega in generale la varia misura, nella quale si svolse il diritto privato nelle due stirpi. In Grecia, dove il diritto non ha nemmeno la propria parola, che lo esprima, e dove esso è fuso nel concetto del giusto (δίκαιον), è impossibile la distinzione tra diritto pubblico e privato. Questa si fonda sulla concezione dello stato come persona, distinta dai singoli come suoi membri, e sul riconoscimento della volontà individuale. Ma là dove l'individuo non ha diritti, che come membro dello stato, i diritti dello Stato assommano i diritti dei singoli, ed il dritto privato rimane fuso nel dritto pubblico. Questo progresso si serbava a Roma. Però la pre-

valenza della subbiettività in Atene mena allo svolgimento dei rapporti privati nelle sue varie sfere, rimanendo fuori della coscienza ellenica la distinzione. Questa è la ragione per la quale in Sparta trova il sepolcro la vita di famiglia, e nel rigoroso divieto delle alienazioni e delle monete di oro e di argento rendesi impossibile lo svolgimento degli ordini, che determinano l'organismo della proprietà privata, ed i rapporti delle obbligazioni: mentre in Atene la famiglia si afferma nel suo organismo, il divieto delle alienazioni del possesso ereditario ebbe tosto a cadere, trovasi svolto il diritto di successione ed è ordinato quello delle obbligazioni e delle forme assicuratrici del credito (ipoteca). Mentre dunque a Sparta l'elemento antico si rannoda al vecchio principio obbiettivo, in Atene si afferma prevalente l'elemento nuovo e la nuova esigenza del principio subbiettivo. Atene è il passaggio al mondo romano. L'epoca splendida della vita ellenica, l'armonia nei rapporti dello stato, e finalmente l'epoca di decadenza e della lotta delle parti rannodansi alla storia interna delle forme fondamentali di costituzione. E poichè il processo storico di esse determinò la partizione scientifica dei greci pensatori, qui fa d'uopo designarne i tratti fondamentali.

§. 4.

Sviluppo storico e carattere delle costituzioni greche.

Il pensiero fondamentale dello spirito greco, che la legge costitutiva dello stato (πολιτεία) dee diventare la norma suprema del sentimento e dell'azione dei singoli, perchè si realizzi l'armonia suprema nella vita di stato, si specchia nelle varie forme di costituzione, che trovarono in Grecia il loro splendido sviluppo. Secondo che una data costituzione risponde all'ideale dell'armonia dei singoli nello stato, all'incondizionata sovranità della legge, al benessere della totalità, ovvero sostituisca la lotta e l'oppressione, l'arbitrio e l'inte-

resse egoistico, la costituzione è legittima o degenerata. Questa prima distinzione delle costituzioni, che è data dal pensiero nazionale ellenico, ed è sviluppata nella speculazione platonica ed aristotelica, trova la sua base nel processo storico delle forme di costituzione in Grecia. La triplice e naturale partizione delle forme di costituzione, monarchia, se l'autorità dello stato è rappresentata da un solo, aristocrazia, se da pochi, democrazia, se da tutti, si presentava al greco nel processo della sua vita politica, e ligavasi a condizioni accidentali della sua storia. Queste tre forme di costituzione, ove realizzano l'armonia nello stato, e mantengono il principio supremo, che l'autorità si esercita non nell'interesse egoistico, ma in quello del tutto, sono legittime. Ma se nel governo di un solo subentra l'arbitrio del reggente ed il suo interesse, se in quello di pochi l'arbitrio e l'interesse di una classe, e se infine nel governo di tutti succede la prepotenza della moltitudine, la monarchia si tramuta in tirannide, l'aristocrazia in oligarchia, la democrazia temperata in democrazia pura. La distinzione fondamentale delle classi dello stato in poveri e ricchi, e poichè i primi sono sempre in maggior numero, in pochi e molti, dee menare nella costituzione all'accordo, solo possibile nell'alto concetto della sovranità della legge. L'accordo e l'armonia non sono possibili, se non ammettendo una certa partecipazione delle varie classi del popolo a ciò che nel senso del dritto pubblico moderno dicesi esercizio della sovranità dello stato. Ora nelle forme storiche delle costituzioni greche è realizzato appunto questo principio. Cosicchè nell'equa misura della partecipazione all'autorità dello stato delle classi fondamentali, o nella preponderanza di una di esse, trovasi il carattere legittimo od illegittimo della costituzione. Persino nella monarchia del tempo eroico, la prima e più antica forma di costituzione nella storia ellenica, la vita dello stato è armonica nelle sue classi. I Re di Omero non sono despoti. Come lo stesso Giove è sottoposto

alla legge del destino, così i Re del tempo eroico sottostanno ad una suprema legge, che è negli Dei (1). Il Re di Omero è il rappresentante del suo popolo presso gli Dei nelle funzioni religiose e nei sacrificii. Poichè egli è discendente degli Dei (2), ciò che è giusto in sè viene da lui conosciuto ed attuato nella direzione dello stato (3). Ma la sua autorità si limita nella paura degli Dei e del suffragio del popolo. Il popolo nelle adunanze (ἀγοραὶ) è chiamato ad udire non a decidere. Ma nelle grandi occasioni, quando al Re fa d' uopo del completo accordo dei suoi sottoposti, convoca le assemblee, perchè il suo voto diventi voto comune, e l' impresa sia voluta dal popolo, come voluta dagli Dei, e quindi giusta. Accanto al Re si pone una classe di nobili, che soli han dritto di consigliarlo, e di coadiuvarlo nelle fatiche della guerra come duci, e come consiglieri in quelle della pace. Questa classe di guerrieri e nobili costituisce la condizione del transito dalla monarchia alla aristocrazia. Imperciocchè ora per l' estinzione delle dinastie regnanti, ora per la stessa colpa dei Re, i nobili limitarono sì fattamente l' autorità del monarca, sino a provocarne la mutazione del nome. La nobiltà del tempo eroico è una nobiltà guerriera. La cavalleria, che nelle guerre antiche decide della vittoria, è ligata essenzialmente alla condizione della ricchezza. Il valore guerresco e la virtù civile ligansi nel concetto del popolo alla condizione sociale, che è libera dalle cure giornaliere della vita. La virtù dunque (ἀρετή), che fonde la virtù guerriera, la politica e la personale, si considera come essenzialmente connessa a coloro, che per la loro posizione sociale sono adatti ad esercitarla. Caduto il governo in mano dei nobili, si legittima dinanzi alla coscienza della comunanza per

(1) **Soph.** Δίκη ξύνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις.

(2) Ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες. Vedi **Hermann** Lehrbuch der griechischen Staatsalterthümer §. 55. n. 5.

(3) **Architas** in Stob. XLIII, 132. νόμος ἔμψυχος ὁ βασιλεύς.

la convinzione che essi siano i più adatti all' esercizio della virtù, e quindi i migliori (ἄριστοι). Ligata la nobiltà alle schiatte ereditarie, l'educazione (παιδεία), che abituava al maneggio delle armi ed alla speditezza del discorso, si considerò come suo esclusivo privilegio. Il riconoscimento spontaneo della moltitudine di questa posizione storica della nobiltà, operava nella vita dello stato l' accordo e l' armonia, cosicchè pur rimanendo l' esercizio dell' autorità sovrana in mano di pochi, l' interesse del tutto era l' interesse dello stato. Di sopra alla nobiltà aristocratica è la legge come garentia degli interessi del popolo. Così apparve nella storia delle costituzioni greche la seconda delle forme legittime, l'aristocrazia. Se all'interno accordo nel seno della costituzione aristocratica subentra la lotta, e se all' interesse del tutto si sostituisce l'interesse di pochi, spingesi il demos a considerare il proprio interesse. L' oligarchia, che ne nasce, è forma degenerata di costituzione, e lo stato si divide in due classi opposte e nemiche di oppressi e di oppressori. All' interna causa di tralignamento nella costituzione aristocratica pel disconoscimento dell' accordo, che costituisce l' ideale greco dello stato, si sostituisce talora storicamente la conquista. La parte vincitrice di fronte alla vinta si pone come fazione oligarchica, ed i rapporti che ne nascono realizzano il diritto del più forte. E mentre nella oligarchia sorta per cause interne, la parte popolare rimane libera proprietaria dei fondi, in quella generata dalla conquista i vinti si trasformano in affittatori o livellarii (πελάται o θῆτες). Quando la forza del demos ebbe a svolgersi, o quando questo ebbe coscienza di essa, preparossi la caduta del principio oligarchico, e subentrò la terza forma di costituzione, la democrazia. Il principio che fonda l' accordo nella aristocrazia, è che la nobiltà per la sua posizione sociale è la più adatta ad esercitare la virtù politica ed a diriggere lo stato; ma quando o pel tralignamento della schiatta dei nobili o per lo svolgimento della intelligenza del demos, questa convinzione vien

meno, il demos reclama per sè il diritto di partecipare all'esercizio dell'autorità dello stato. Il sentimento della propria attitudine al governo nel demos svolgesi più spesso nelle popolazioni industriali e commerciali: imperciocchè mentre l'agricoltore è ligato stabilmente alle cure dei suoi campi, mercè l'attività industriale e commerciale svolgesi il sentimento dell'unione, ed in questo la cura dei proprii diritti ed interessi. Il più delle volte l'interna discordia nella oligarchia spinge alcuno degli oligarchi a farsi capo del demos: e quando questo è giunto a migliorare la sua posizione economica mercè la divisione del possesso fondiario e la remissione dei debiti, torna alle sue antiche occupazioni e si lascia dirigere dai capi del movimento. Così sorge la tirannide nel senso greco. La tirannide, come storico passaggio dalla oligarchia allo stabilimento della democrazia, connettesi sì fattamente allo sviluppo della vita politica in Grecia, che nel settimo e sesto secolo avanti Cristo essa ebbe una universale apparizione, e la Storia contrassegna quel tempo come il periodo dei tiranni. Ciò che contrassegna l'opportunità storica della tirannide nel senso greco, è l'incompleta coscienza nel demos, della sua attitudine al governo; cosicchè quando questa si ebbe formata la caduta della tirannide ne doveva essere conseguenza naturale. Tuttavia la tirannide ebbe presto a cadere per l'influenza degli oligarchi alleati col demos, ed allora le forze delle classi unite menò alla fondazione di una democrazia temperata. In quasi tutte le città greche fuvvi un tempo contrassegnato da questa forma di costituzione. Il carattere della democrazia trovasi nell'idea dell'eguale partecipazione all'esercizio dell'autorità dello stato. Ciò si fonda sulla convinzione, che l'interesse del tutto non può essere meglio garentito che da tutti. Nella democrazia si è nel tempo stesso suddito e reggente e questa doppia qualità nel cittadino è sol contraddistinta da diversi momenti. La rigorosa uguaglianza rispetto alla legge (ἰσονομία), la piena libertà della parola, l'attività politica, alla quale si annoda

il personale diritto del cittadino greco, integrano il concetto di nna costituzione democratica. Se la partecipazione alla suprema direzione dello stato avviene secondo il merito (κατ'ἀξίαν) la democrazia è legittima e temperata, se essa non ha alcun riguardo alle distinzioni di capacità e di merito, si ha la democrazia pura. Nell' una trovano un' equa e legittima soddisfazione gl' interessi di tutte le parti, nell' altra prevale il maggior numero, e poichè i poveri sono i più, prevale l' interesse di questi, e l' oppressione dei ricchi. Nell' apparizione storica della democrazia pura si presenta il contrapposto assoluto della oligarchia. La scientifica trattazione di queste forme di governo trovasi profondamente in Platone ed Aristotile (1); dal lato storico qui importa il notare, che la democrazia determina la rinnovata lotta tra le fazioni (V. secolo a. C.). Alla vittoria della parte popolare succedeva una serie di esigli, ed i cacciati congiuravano in estranea contrada contro la libertà della patria. Veramente l' obbrobrioso giuramento degli oligarchi: di voler male al popolo, e di danneggiarlo per quanto più si potesse (2) non trova riscontro in un opposto nella democrazia, e la moderazione nella vittoria contrassegna ed onora la democrazia greca. La lotta nell' interno dello stato determinò il decadimento dello spirito greco, e l' egoismo delle parti sostituito all' interesse dello stato, l' arbitrio sostituito alla religiosa venerazione della legge, l' indebolimento del vecchio costume, aprirono il varco alla nuova tirannide, che nel 400 a. C. trovasi in quasi tutti gli stati greci. La generale demoralizzazione preparò la caduta della Grecia, e le armi di Filippo il Macedone spensero la splendida apparizione della libertà indipendente nelle costituzioni greche.

(1) Conf. più innanzi §§. 19, 25, 28, 38, 52 e seg.i.

(2) **Arist.** Pol. V. 7. καὶ τῷ δήμῳ κακόνους ἔσομαι, καὶ βουλεύσω ὅ τι ἂν ἔχω κακόν.

§. 5.

Lineamenti generali della costituzione di Sparta.

Licurgo si rappresenta come rinnovatore del vecchio costume dorico, e restauratore dell'ideale armonico nella vita di stato. Da un lato l'egoismo e l'arbitrio dei Re, dall'altro le pretensioni del popolo, avrebbero condotto all'abolizione della monarchia ereditaria come in altre città greche (Messenia, Argo), se Licurgo non fosse giunto a tempo mediante le sue istituzioni a temperare da una parte la potenza dei Re, e dall'altra ad assicurare al popolo una certa partecipazione al governo. Licurgo, appoggiandosi all'autorità dell'oracolo, ristabilisce l'accordo nei varii elementi dello stato, e poggiando sulla forza delle tradizioni e dei costumi, dà alle istituzioni spartane quella stabilità, che assicurò lo sviluppo della potenza di Sparta. Vietando le leggi scritte, sforzossi di creare nel costume la convinzione della santità ed immutabilità della costituzione dello stato, che nell'ordine obbiettivo realizza il vecchio concetto della stirpe dorica (conf. sop.ª §. 3.). Nella γερουσία (consiglio dei vecchi) creò un organo di temperamento intermedio tra la forza dei Re e quella del demos. Composto di ventotto membri dell'età di sessanta anni, e presieduto dai due Re della stirpe degli Eraclidi, il consiglio dei vecchi assommava la potestà del governo, cosicchè i Re erano limitati nel loro potere; ed il loro grado per quanto fosse grande nella dignità, altrettanto era temperato nella forza politica. Ai cittadini si assicurava nelle adunanze popolari la partecipazione alla direzione dello stato (l'ideale greco); ma il diritto di proposta competeva ai Re ed alla γερουσία, cosicchè il popolo non poteva che approvare o rigettare la proposta. In caso contrario l'assemblea era sciolta. Diretta ad infondere nel costume dei singoli la convinzione che le loro

forze debbono essere esclusivamente rivolte alla forza del tutto, la costituzione di Licurgo ordinò la educazione dei giovani in pubblici luoghi. Lo stato s' interessa fin dalla nascita dei suoi membri, ed i fanciulli deboli sono precipitati dal Taigeto. A sette anni l' educazione è data pubblicamente ed in comune, e negli esercizii alla ginnastica e nell' insegnamento della musica si preparano i futuri guerrieri, identificati nel sentimento e nell' azione col supremo interesse dello stato. Persino le donne ricevono una educazione virile, poichè ogni sentimento dee essere soppresso, fuori della virtù guerriera e politica. Così nell' organismo dell' educazione spartana, essenzialmente militare, s' infondeva il sentimento dell' unità e dell' onore nell' esercito, l' ordine e la disciplina (ὁμόνοια καὶ πειθαρχία) (1). Il cittadino completo (ὅμοιος) è tale meno che mediante la nascita, che mediante l' educazione come spartano. L' ultima divisione della cittadinanza spartana sono i banchetti comuni (Φιδίτια), composti di quindici persone e mantenuti con la contribuzione individuale dei componenti di essi, che non erano ligati per vincoli di parentela, ma per libera scelta. L' eguaglianza del possesso fondiario, ed il divieto delle monete di oro e di argento, dirigevansi a sopprimere l' amore per le ricchezze e la causa della rottura dell' unità e dell' armonia dello stato.

Sparta nella sua costituzione è completamente adatta a raggiungere l' egemonia su tutta la Grecia. La doppia guerra messenica, l' abbassamento della potenza di Argo, l' organizzazione della federazione del Peloponneso furono i frutti esterni della costituzione spartana. Quando Sparta perdè l' egemonia e subentrò la preponderanza ateniese, la sua costituzione era già tralignata. L' accresciuta potenza dell' eforato di fronte a quella dei Re, aveva mutata la temperata aristocrazia spartana in una oligarchia. Subentrò l' egoismo e lo smodato amore

(1) Così si educavano i magistrati dello stato: ἡ πειθαρχία μάθημά ἐστιν ἄρχοντος (**Plut.** Lycurg. c. 30).

delle ricchezze, e si realizzò il detto dell' oracolo: solo la cupidigia del danaro, e null' altro sarà la ruina di Sparta (1).

§. 6.

La costituzione di Atene.

Anche in Atene alla caduta della monarchia era succeduta una aristocrazia, afforzata dalla rigorosa legislazione di Dracone (624 a. C.). Ma subentrò una lotta tra fazioni opposte, l' oligarchica e la democratica, ed una terza che nutriva il desiderio di una costituzione temperata. Solone con l' aiuto del demos poteva farsi tiranno, ma egli apparve nella sua costituzione come restauratore dell' armonia nello stato, da un lato limitando la potenza degli oligarchi, dall' altro temperando la partecipazione del demos alle funzioni dello stato (594 a. C.). Solone dividendo in quattro classi (*τέλη* o *τιμήματα*) tutta la cittadinanza, temperò la forma democratica con un elemento timocratico (2). Rimasero però le quattro *Φυλαί* originarie, ed il consiglio (*βουλή*) si compose di quattrocento membri, cento per ognuna delle *Φυλαί* (3). Nei due più importanti ufficii, l' arcontato e l' areopago, eran chiamati solo quelli della classe più ricca (pentakosiome-

(1) Ἁ φιλοχρηματία Σπάρταν ὀλεῖ, ἄλλο δὲ οὐδεν.

(2) Vedi **Böch's** Staatshaush. d. Athener II, p. 30.

(3) Le *φυλαί* originarie si rannodano alle tradizioni mitiche. Le quattro *Φυλαί* rappresentano la riunione di quattro stirpi o comuni indipendenti. Non è da pensarsi ad una antica divisione in caste, poichè vi si oppone il carattere del popolo elleno. Ogni phile dividesi in tre *Φρατρίαι*, ed ogni phratria in trenta *γένα*, ed ogni *γένος* in trenta famiglie. Cosicchè tutta la cittadinanza ne sarebbe risultata di 10,800 famiglie, come dice anche **Senofonte** Mem. III, 6, 14: *ἡ μὲν πόλις ἐκ πλειόνων ἢ μυρίων οἰκιῶν συνέστηκε.* L' originaria costituzione di Atene adunque, come l' originaria costituzione romana, serbava le tracce d' un vecchio ordinamento patriarcale, ed aveva per base la famiglia. Vedi **Hermann** Lehrbuch der griechischen Staatsalterthümer §. 99. **Wachsmuth** Ellenische Alterthümskunde, **Niebhur** Storia romana (trad. ital. Pavia 1833 v. II. p. 55.). **Mommsen** Storia romana v. I. p. 61 (trad. ital.).

dimmi). Dall' altro lato nelle adunanze popolari (ἐκκλησίαι) tutti i cittadini compiuti i venti anni partecipavano alla potestà deliberativa (1). La compiuta e ricca legislazione di Solone nei varii rami del diritto rivela l' allargamento della subbiettività nella stirpe ionica; ma mentre a Sparta fermasi stabilmente la costituzione di Licurgo, in Atene la costituzione di Solone non giunge a restaurare compiutamente nella coscienza del popolo l' armonia, e durante la stessa vita di Solone, e malgrado le leggi scritte ed il solenne giuramento, si rinnovò la lotta delle fazioni, e riuscì a Pisistrato (560) di farsi tiranno con l' aiuto del demos. Il tralignamento della casa di Pisistrato di nuovo pose in dubbio la vittoria del demos, ma un nuovo duce, Clistene (510), riformando la costituzione, afforzò i progressi dell' elemento democratico (2).

---

(1) Il cittadino nelle assemblee non aveva solo il diritto di decidere col sì e col no, come a Sparta, ma la libera parola ed il dritto di proporre. **Wachsmuth** Ellenische Alterthümskunde §. 57.

(2) Sul carattere della riforma di Clistene v' hanno tra gli ellenisti differenti vedute. Chi vede in lui un vecchio oligarco, inteso a riformare la costituzione nel senso della sua parte, e chi un riformatore puramente democratico. Questa opinione, che è pure la prevalente, ne sembra la più giusta. I punti fondamentali della sua riforma costituzionale sono l' accrescimento delle φυλαί da quattro a dieci, l' aumento dello Naukrario da quarantotto a cinquanta, o l' aver fatto dei δῆμοι, una suddivisione delle φυλαί (benchè in contradizione di ciò che afferma Erodoto non sia del tutto chiarito che ognuna di queste comprendesse dieci δῆμοι) l' elevamento del numero del consiglio da quattrocento a cinquecento, infine l' introduzione dell' ostracismo. — Sono estranee per noi le controversie; ma ci si permetta il notare che il lavoro del **Lattes**, le riforme di Kleistene ed il giudizio di Erodoto (pubblicato nell' Archivio giuridico. v. VIII. p. 109 — 134) è pressochè del tutto discorde dalla opinione predominante. Malgrado la dottrina, con la quale il Lattes sostiene la sua opinione, noi ci permettiamo osservare, che egli ha del tutto trascurato, che il rapporto delle antiche file con le fatrie fu sciolto dall' accresciuto numero di Clistene. Il **Wachsmuth** Ellenische Alterthümskunde §. 17 aveva già notato, che questo, più che l' accrescimento delle file dà il carattere democratico alla riforma di Clistene, rompendola con le vecchie tradizioni di stirpe. Conf. su questa riforma oltre al **Wachsmuth** o. c. specialmente **Hermann** Lehrbuch der griechischen Staatsalterhümer §. 111.

In questo tempo, o per opera di Clistene, o altrimenti, è indifferente, sostituendosi nell' arcontato e negli altri ufficii dello stato alla scelta la sorte, la pura democrazia fece un nuovo progresso, e quando dopo le guerre persiane il partito oligarchico, sostenuto esternamente dall' influenza spartana, fu abbattuto, la pura democrazia apparve completa, ammettendo tutti i cittadini alle magistrature supreme dello stato, senza riguardo a nascita o censo. L' apparizione di Pericle (468 — 429), nuovo tiranno appoggiato al demos, è l' ultima e splendida manifestazione della democrazia pura ateniese (1). Ma l' organismo della democrazia ateniese non è una apparizione passaggiera, ma assume un carattere storico. Quando essa si temperò in mezzo alla lotta delle fazioni, ed al malvolere di Sparta, serbò la riverenza alla legge ed il sentimento della sovranità dello stato. La stessa democrazia pura finchè non giunse all' ultimo grado del suo tralignamento non fu che l' applicazione rigorosa del principio dell' interesse del tutto, del quale il migliore custode è la totalità dei cittadini. Di qui il successivo allargamento della potestà deliberativa nelle assemblee sul consiglio, e la rigorosa applicazione della sorte nella scelta di coloro, che dovevano occupare le magistrature, e gli ufficii rigorosamente annuali. Nella viva e mobile democrazia ateniese apparisce il nobile carattere dell' oratore, che per la potenza della parola e per la coscienza della sua missione civile muove la moltitudine, che in lui

(1) Periclo fu un grande uomo. Sciogliendo il popolo da certi vincoli, ed introducendo certi pericolosi mezzi per dominarlo (soldo per intervenire all' assemblea ec.), egli si valeva della sua personale influenza. Egli aveva, al dire del Wachsmuth, un puro senso democratico, e riuniva in uno tutte le virtù, che si potevano trovare divise in molti Ateniesi. Ma sparita la sua personalità, la sua politica (in contrapposto di quella di Cimone) diretta contro Sparta, ed a fondare l' universale preponderanza ellenica di Atene, non trovò un organo pari al suo fondatore. Sciolta la coscienza del demos dalla religiosa venerazione della legge dalla fratricida guerra del Peloponneso, lutti interni ed esterni si prepararono ad Atene.

riconosce l' organo vivo del giusto e della legge. Se l' arte della parola degenerò poi in abuso, e si volse obbrobriosamente contro la libertà ed a favore della tirannide, contro l' indipendenza della patria ed a favore della signoria straniera, ciò si rannodò alla decadenza di tutta quanta la vita greca. Il bel tempo della giovine democrazia ateniese era per sempre sparito, ed in mezzo alle lotte invidiose di Sparta ed Atene, perpetue rivali per l' antitesi delle stirpi e per la diversità delle costituzioni, la storia del mondo procede a nuovi acquisti, ma l'antico ed armonico carattere ellenico volge a ruina. Come a Sparta la degenerazione del principio aristocratico menò alla prepotenza dei ricchi, in Atene la degenerazione del principio democratico menò alla prevalenza dei poveri. Colà è dispotismo di pochi, qui dispotismo di molti. Nell' interno dei due stati le fazioni vinte cercavano il loro appoggio nella parte dominatrice dello stato rivale, e come in Atene gli oligarchi si appoggiavano a Sparta, così a Sparta s' aveva una fazione ateniese (1).

A questi fondamenti della vita ellenica ligasi il pensiero speculativo. E se da un lato il concetto nazionale greco dello stato apparisce stupendo, dall' altro è completa nei grandi scrittori la sua costruzione sistematica. Platone ed Aristotile rappresentano il culmine della speculazione greca in generale, e della speculazione dello stato in ispecie, cosicchè, trascurando il periodo posteriore, del periodo precedente sarà discorso in quanto esso serve d'introduzione alla dottrina dello stato secondo Platone, ed a quella secondo Aristotile.

(1) In armonia del disegno generale di questo scritto, questi appunti sulle costituzioni di Sparta ed Atene, e specialmente sulla storia interna della democrazia ateniese, non potevano riuscire completi, e debbono consultarsi le stupende opere dell' Hermann e del Wachsmuth.

II.) Il periodo antecedente a Socrate.

—

§. 7.

Le sentenze dei sette savii.

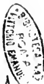
Le prime ricerche etiche e politiche in Grecia trovano la loro espressione nelle sentenze dei sette savii, non filosofi, ma uomini pratici, che nella esperienza della vita, avevano acquistato uno elevato sentimento della destinazione dello stato, e dell' ideale armonico, che esso è chiamato a realizzare. Viventi al tempo della lotta del demos contro gli oligarchi, le loro sentenze intorno alla costituzione dello stato contengono la convinzione ellenica, che essa dee realizzare l' armonia del tutto, mercè l'alta sovranità della legge. L' ingiuria turba l' armonia nel tutto, provoca la lotta, dove tanto l' ingiuriato qnanto chi non è stato inginriato conduce gl' ingiuriatori davanti al tribunale, ivi è la migliore costituzione (Solone). La riverenza alla legge è il principio dell' armonia della costituzione, e dove tutti temono la legge, come il tiranno, ivi è il migliore ordinamento di stato (Biante). La sproporzione nella ricchezza è causa di lotte interne nello stato, la migliore costituzione, che le previene, è quella dove i cittadini non sono nè del tutto ricchi nè del tutto poveri (Talete). L'armonia del tutto è sol possibile, dove le parti serbano la loro eguaglianza, e solo il merito e la virtù giustificano una legittima prevalenza, la migliore costituzione è dunque quella dove tutti sono eguali, e solo la virtù è più alta, ed il vizio è più basso (Anacarsi). In queste ed in altre delle sentenze dei savii specchiasi il contenuto etico e politico del pensiero nazionale, in una forma, che Platone ebbe a designare come

spartana a causa della concisione (1). L' apparizione della poesia precede la speculazione nella espressione del concetto nazionale ellenico dello stato, ed in Platone ed Aristotile trovansi citazioni dei poeti in conferma delle loro teoriche.

§. 8.

La scuola ionica.

La filosofia nasce dalla meraviglia (τὸ θαυμάζειν), e dal bisogno di spiegare la genesi delle cose (τοῦ παντὸς γενέσις) (2). Il suo primo indirizzo è dunque un indirizzo naturale, ed il primo periodo della filosofia si contrassegna come una filosofia della natura. L'elemento etico e l'elemento politico sono trattati come fusi all'elemento fisico e la speculazione assume il carattere di una fisiologia (nel senso lato ed originario della parola) (3). La scuola ionica, che trova l'essenza fondamentale dell'essere nella materia, è la più spiccata espressione del carattere naturale del primo periodo, e questa dee riscontrarsi nella speculazione sull'etica e sullo stato. Archelao, spiegando l'origine dell'uomo dal punto di vista naturale, e derivandolo dal fango con gli altri animali, afferma che le leggi (νόμοι) e lo stato (πόλις) sorsero con la scissione dell'uomo dagli animali (4). In questo senso il giusto (δίκαιον) nel lato senso nazionale ellenicò, cioè come la misura e l'armonia nello stato (5), non è dato dalla natura (φύσις) ma dalla legge (νόμος) (6). Poichè nella



(1) Prot. 343.

(2) **Arist.** Met. I. 2.

3) Conf. **Zeller** Die Philosophie der Griechen v. I. p. 2. **Hermann** Geschichte und System der Platonischen Philosophie p. 140. ss.

(4) **Orig.** phil 9.

(5) Cònf. sop.ª §. 2.

(6) **Diog. Laert.** II. 16. *καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.*

scuola ionica v' ha una compiuta mancanza del movimento dialettico, si ravvisa anche in queste poche concezioni sul giusto e sullo stato un nudo dommatismo.

§. 9.

Pitagora e la sua scuola.

L'elemento etico, strettamente connesso alla ricerca naturale nella scuola ionica, trova nella scuola pitagorica un più largo posto, ma non si distacca compiutamente dall'elemento fisico, e la filosofia di Pitagora è anche essa filosofia della natura (1). L'età di Pitagora è incerta (2), ed è controverso il luogo della sua nascita; ma non si dubita della sua venuta in Italia e del fondamento di una scuola, che si estese su tutta la Magna Grecia, e che esercitò una grande influenza politica. La filosofia di Pitagora, fondata sui numeri, è essenzialmente armonica, e nella misura ed armonia essa esprime il carattere del principio dorico (conf. sop.ª §. 3.). Pei Pitagorici tutto è numero, cioè tutto origina dai numeri. Sul carattere di questa dottrina gli storici della filosofia non sono concordi, e mentre per taluni il numero pitagorico non è che la forma dell'essere, per altri è la stessa sostanza e la materia delle cose. Il predominio della misura matematica od aritmetica, che definisce l'essenza delle cose (οὐσία) (3), e dà a tutte cose il carattere universale, indica che in Pitagora la chiara distinzione tra materia e forma non era venuta a coscienza (4). V'hanno dei numeri pari e dei numeri

(1) Vedi **Zeller** Die Philosophie der Griechen v. I. p. 235. ss.

(2) **Zeller** o. c. v. I. p. 252. ss.

(3) **Arist.** Met. I, 5. διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων.

(4) **Arist.** Met. I, 6. Οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μίμησιν τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν. Vedi **Zeller** Die Philosophie der Griechen v. I. p. 292 ss. Su questo passo fondasi principalmente il **Conte** (Storia della filosofia v. I. p. 271) per spiegare la dottrina pitagorica, senza dare, a quanto sembra, il conveniente peso al passo citato in precedente nota.

impari, e dei numeri pari ed impari ad un tempo. Il pari e l'impari formano l'universale parte costitutiva dei numeri e quindi delle cose. Il numero impari è l'infinito, il pari il finito (1). I principii dei numeri e quindi delle cose sono ordinati in una serie risultante di dieci antitesi (2). Poichè le parti fondamentali delle cose sono composte di qualità differenti è necessario un vincolo. Il vincolo è l'armonia, la quale è definita da Filolao: l'unità della varietà, e l'unione della dualità (3). In tutte le cose è armonia, ed ogni numero è l'armonia del pari e dell'impari. Il principio armonico, che domina la dottrina di Pitagora, benchè assuma in lui il carattere predominante di un indirizzo naturale, è tuttavia adatto alle ricerche etiche e politiche, e nella vita pratica potè essere usato da lui e dalla sua scuola a restaurare l'armonia in mezzo alla lotta, che in quei tempi si era manifestata tra l'oligarchia ed il demos, e che aveva condotte le città della Magna Grecia ad una universale demoralizzazione. Nelle istituzioni di Pitagora, e specialmente nella sua associazione, è predominante lo spirito dell'ordine e dell'armonia. Egli, avendo forse prima visitate le città di Sparta e di Creta, aveva trovato mirabilmente attuato nelle loro istituzioni il suo concetto armonico. Non vi ha Etica distinta in Pitagora, o Politica, nel senso della più progredita speculazione greca, ma la virtù, che nello stato realizza l'Ethos, è un'armonia (4). Numero ed armonia è la giu-

---

(1) **Arist.** Met. I. 5. Τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα, τὸ ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν. Τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον, τὸ δὲ ἄπειρον.

(2) Finito, infinito (πέρας, ἄπειρον) — impari, pari (περιττόν, ἄρτιον) — uno, più (ἕν, πλῆθος) — destro, sinistro (δεξιόν, ἀριστερόν) — mascolino, femminile (ἄῤῥεν, θῆλυ) — quiete, moto (ἠρεμοῦν, κινούμενον) — retto, curvo (εὐθύ, καμπύλον) — luce, tenebre (φῶς, σκότος) — bene, male (ἀγαθόν, κακόν) — quadrato, rettangolo (τετράγωνον, ἑτερόμηκες). Vedi **Arist.** Met. I, 5.

(3) **Nikom.** Aritm. (Böck Philol. 61): ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχᾶ φρονεόντων σύμφρασις.

(4) **Alexander** in **Diog.** VIII, 32: τήν τ'ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι. Vedi **Zeller** Die Philosophie der Griechen v. I. p. 397.

stizia (quadrato, un numero altrettante volte uguale — ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος) (1) ed il contracambio (τὸ ἀντιπεπονθός) come il giusto per sè (2), è quindi anche esso un' armonia. Armonia è lo stato come un κόσμος (3). Fondando Pitagora la sua scuola allo scopo di restaurare il sentimento di armonia in mezzo alla gioventù aristocratica, sforzavasi di ispirare in essa la venerazione per la legge. Difendere la legge e far la guerra alla illegalita, questo doveva essere il supremo scopo della lega pitagorica (4). Fondata sulla compiuta comunanza di rapporti (κοινὰ τὰ τῶν φιλῶν) (5), essa doveva rappresentare l' ideale dell' armonia dello stato, il cui assoluto contrapposto è l' anarchia, il peggior male (6). La

---

(1) **Arist.** M. Mor. I, 1. Οὐ γάρ ἐστιν ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος. Giorgio Valla traduce benissimo (Venetiis 1576 p. 270): Nec enim iustitia est numerus pariter par.

(2) **Arist.** Eth. Nic. V, 5. Δοκεῖ δέ τισι καὶ τὸ ἀντιπεπονθός εἶναι ἁπλῶς δίκαιον, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι ἔφασαν. Traduco l' ἀντιπεποντός con la parola contracambio per serbare il concetto generale del giusto per sè (Vedi **Müller** v. ἀντιπεπονθός). Gli antichi tradussero repassio (Vedi Eth. Arist. ad Nic. **Joanne Argyropolo** interpetre, Lugduni 1551), ed anche retaliatio (Vedi Arist. Mor. Nic. **Ioanne Bernardo Feliciano** interpetre, Venetiis 1576). Il **Segni** tradusse contrappasso. Che l' ἀντιπεπονθός non debba riferirsi solo alla pena è chiaro dal passo citato di Aristotile, dove il giusto è preso nella sua universalità (ἁπλῶς). Vedi **Hildenbrand** Geschichte u. Sys. der R. und Staatsphilosophie V. I. p. 56.

(3) Sulla stupenda voce κόσμος è da consultare l' Humboldt, che definisce il cosmo; l' ordine che regna nell' universo, l' universo o il mondo stesso. Questa definizione è tratta dal pseudo Aristotile de mundo: Il cosmo è il sistema del cielo e della terra o di tutte le cose, che vi si trovano (κόσμος ἐστὶ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων); ovvero il cosmo è l' ordine o la distribuzione di tutte le cose (ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις. Vedi **Humboldt** Cosmos. v. I. p. 95, 347. (trad. ital. Venezia 1860.).

(4) νόμῳ τε βοηθεῖν καὶ ἀνομίᾳ πολεμεῖν. **Aristox.** ap. Iamblic. §. 100, 171, 223. **Diog. Laert.** VIII, 23.

(5) Se tale comunanza di rapporti menasse alla comunione dei beni, ed in qual modo è controverso. Vedi **Hildenbrand** Ges. u. Sys. d. R. und Staatsphil. v. I. p. 53. n. 3.

(6) Iamb. 175. μηδὲν εἶναι μεῖζον κακὸν ἀναρχίας.

lega pitagorica estesa su tutta la Magna Grecia cessò verso la fine della lotta del demos contro l' oligarchia (1).

§. 10.

Lo stato ottimo di Ippodamo da Mileto.

Tra i seguaci di Pitagora Ippodamo da Mileto, siccome ne è trasmesso da Aristotile, tentò pel primo senza essere uomo di stato, di ideare una costituzione ottima (2). Egli ordinò uno stato di diecimila uomini divisi in tre classi, artefici, agricoltori, guerrieri. Divise il territorio in tre parti, una sacra, una pubblica ed una privata. Dalla prima dovevasi trarre ciò che servisse per la religione, dalla seconda il mantenimento dei guerrieri, la terza doveva rimanere come proprietà degli agricoltori. Tentò di ordinare il sistema delle leggi in tre categorie, secondo le cause che producono la contestazione giudiziaria, ingiuria, danno, omicidio. Stabilì un supremo tribunale di appello, composto di vecchi, prescrivendo che la votazione avvenisse per iscritto in caso di condanna totale o parziale. I magistrati dovevano essere eletti dal popolo, e diretti ad aver cura dei cittadini, dei forestieri e dei pupilli. Dovevansi premiare i cittadini per le utili invenzioni, e mantenere a spese pubbliche i figli di coloro, che erano morti in guerra. Aristotile trascurò gli altri ordinamenti di Ippodamo siccome meno importanti (3).

---

(1) In rapporto alle relazioni tra i popoli i Pitagorici professavano elevati principii. Consigliavano l' eguaglianza e la giustizia. La buona fede dee dominare i rapporti. Solo la giustizia giustifica la guerra. Vedi in generale **Laurent** Histoire du droit des gens II. p. 365.

(2) **Arist.** Pol. II. 5. *πρῶτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐνεχείρησέ τι περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀρίστης.*

(3) **Arist.** Pol. II. 5. *Τὰ μὲν οὖν πλεῖστα καὶ τὰ μάλιστα ἀξιόλογα τῆς Ἱπποδάμου τάξεως ταῦτ' ἐστίν.* Per la critica di Aristotile a questo progetto vedi p. innanzi §. 46.

§. 11.

L' Etica e lo Stato in Eraclito.

Le scuole anteriori (la ionica, la pitagorica, l' eleatica) eransi rivolte immediatamente alla spiegazione dell' essere. Ma il secondo problema della ricerca filosofica, come è possibile il divenire, rimaueva non tentato. La compiuta unità dell' essere nella più semplice espressione naturale (nella materia) della scuola ionica, nel numero della scuola pitagorica, e nel puro essere degli Eleatici, non può spiegare la moltiplicità delle esistenze, ed il divenire. Questo fu il compito di Eraclito, il fondatore della filosofia del divenire. Niuna cosa è immutabile nel mondo, ma tutto si trova in un perenne cangiamento. Niuna cosa rimane ciò che è, ma passa nel suo contrario. Domina una perpetua antitesi, in mezzo alla quale si realizza l' eterno flusso, pel quale la cosa è, o meglio diviene. Se ogni cangiamento è il passaggio di una cosa al suo contrario, il cangiamento è appunto il medium delle antitesi, ed è la suprema legge della natura. Nell' antitesi degli opposti è la lotta, generatrice e signora di tutte cose (1). La lotta comprende i dissimili; ma dalla lotta nasce la bella armonia, che si rivela nella genesi di tutte cose. Il concetto del bello nell' armonia degli opposti e nel divenire è il concetto stupendo di Eraclito, stupendamente espresso da Aristotile (2). In mezzo all' eterno flusso delle cose sensibili e fenomeniche, la conoscenza non può in queste consistere, ma dee ricercare l' universale (3).

---

(1) **Heraclit.** in Hippol. Refut. IX. 9. *πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεὺς* **Plut.** de Is. c. 48. *Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἄντικρυς πόλεμον ὀνομάζει πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων.* **Prokl.** in Tim. 54. a.: *Ἡρ.... ἔλεγε· πόλεμος πατὴρ πάντων.*

(2) **Arist.** Eth. Nicom. VIII. 1. *καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον, καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν, καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.*

(3) **Arist.** Met. I, 6.

La solo conoscenza dell' nniversale ha valore. L' applicazione di qnesti principii all' etica ed allo stato non ci è diffusamente trasmessa, tuttavia dai resti che se ne hanno rivelasi, che l' etica e lo stato nel sistema di Eraclito non erano altrimenti spiegati, che nel concetto dell' antitesi e della genesi, cioè nel divenire. In mezzo all' eterno flusso delle cose i singoli debbono armonizzarsi all' universale cioè alla legge dell' universo o del destino. Il carattere dell' azione nmana è data dal demone che è in lui (1). Nel flusso delle apparenze nello stato sola necessaria è la legge, per la quale il popolo debbe lottare, come per le sne mura (2). In ciò spicca il concetto nazionale ellenico della sovranità della legge, e spiegasi come Eraclito, dominato nella teoria dal principio dell' ordine e dell' armonia, si mostrasse nella vita pratica amico della libertà (3).

§. 12.

L' Etica e lo Stato nei Sofisti.

L'apparizione della sofistica nella storia della coltura greca non è nna accidentale forma o deviazione del pensiero, ma si rannoda a tutto lo sviluppo della vita ellenica nella direzione pratica e specnlativa. Era il tempo, nel qnale dopo le vittorie persiane Atene s' era levata ai più grandi progressi della vita materiale e letteraria, e nel quale la lotta degli oligarchi col demos aveva menato alla completa supremazia dell' nltimo. Pericle aveva potuto farsi capo del demos, sapendo tutti i mezzi, che mnovono la moltitndine, e la fanno devota al suo dnce, ed nsando l' ingegnosa arte di

(1) **Stob.** Floril. 104, 23. ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.

(2) Fr. 19. in **Diog.** IX, 2. μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχεος.

(3) Vedi **Zeller** Die Philosophie der Griechen v. I, p. 590. **Hildenbrand** Geschichte nnd System der Rechts-nnd Staatsphilosophie. p. 64. n. 2.

persuadere mediante la parola. Nelle assemblee deliberative e giudiziarie la moltitudine traevasi al voto al fascino della parola dell' oratore. Nella vita pratica sorgeva quindi il bisogno, per coloro che volgevansi alle eure di stato, di possedere l' arte della parola, che nella forma ornata e splendida affascina la moltitudine, e la conduce a seguire le vedute di chi sa usarne. In queste condizioni storiche vivono i sofisti. Dapprima il nome di sofista non ebbe nulla di ignominioso (1), e davasi a qualunque distinto pensatore, cosicchè non senza ragione Protagora in Platone riporta l' origine dei sofisti all' origine della coltura greca (2). Nell' imparziale giudizio sul valore e significato dei sofisti deesi distinguere una doppia direzione, e non mettere in un fascio gli antichi sofisti coi più recenti. La vita pratica dei sofisti decadeva col corrompersi della vita politica greca, e con la generale demoralizzazione, che accompagnò la decadenza della democrazia pura (3). I sofisti, vi ...i nella vita pratica e politica, avevan bisogno di raccoglier... 'utto ciò che formava il patrimonio del sapere greco; ma la... oro principale cura era la forma, quindi la Rettorica com... 'a speciale disciplina dei sofisti. Abituarsi a sostenere va... ente una opinione o un interesse non poteva più ave... ;o senza un contenuto filosofico. La sofistica trovò nella ... zione anteriore un puro indirizzo fisico, e l'antica filos... ella natura non poteva essere sufficiente al suo scopo (4... questa esigenza essa fu tratta dapprima in una direzione ...solutamente negativa e scettica. Gorgia fu il fondat... di questo indirizzo. Il principio di Gorgia è — Non vi ha ... essere nè un non-essere, non un ingenito nè u... generato (infinito e finito), non uno nè molti ... e posto che potesse esservi qualche cosa di simi-

(1) Vedi Hermann Gesch. u. Syst. d. Plat. Phil. v. I. p. 204.
(2) Protag. 316. d.
(3) Vedi Hermann Gesch. u. Sys. d. Plat. Phil. p. 204 seg.
(4) Vedi Zeller Die Philosophie der Griechen. v. I. p. 854.

gliante, ciò non potrebbe essere conosciuto, o anche ammesso che potesse essere conosciuto, non potrebbe essere espresso e comunicato (1). Il risultato di questo principio è dunque la negazione dell'essere, la negazione del divenire e del movimento, e la negazione dell'obiettiva conoscenza. Negasi dunque l'obbietto naturale. In mezzo a questa universale ruina salvasi un principio, che era rimasto sconosciuto nella filosofia anteriore, lo spirito (2), e si afferma l'indirizzo positivo della sofistica, disegnato in Protagora: l'uomo è di tutte cose la misura; di tutte le cose, che sono come sono, di tutte le cose che non sono come non sono (3). L'uomo quindi è libero di accettare o rigettare le rappresentazioni esterne senza tema di errare. Il mondo esterno è solo un fenomeno (4), quindi tutte le conoscenze possono essere contemporaneamente vere e false (l'indifferenza del vero e del falso) (5). Era quindi conseguente pei sofisti il credersi atti a sostenere contemporaneamente i lati opposti di una quistione (6). Qui si rivela il brutto lato dei sofisti nell'interesse pratico, vendendo la parola nell'interesse delle parti, e facendo del pensatore una professione venale, diretta a far danari.

Come rigorosa conseguenza di questi principii la sofistica non poteva riconoscere altro principio dell'etica, che l'egoismo del subbietto. Se l'uomo è di tutte cose la misura, esso sarà la misura della sua azione, e quindi del lecito e dell'illecito, del giusto e dell'ingiusto. Ma dapprima

(1) Pseudo **Arist.** De Xenoph. Zen. et Gorg. cap. V.

(2) Qui la sofistica rannodasi ad Anassagora, che aveva già concepito il *νοῦς*, lo spirito del mondo. Ma esso non era lo spirito dell'uomo.

(3) **Plat.** Theaet. 152. a. *φησὶ γάρ που, πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.*

(4) Sotto questo punto di vista **Arist.** Met. III, 2. disse: *ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστὶ.*

(5) **Arist.** Met. III, 5.

(6) **Seneca** Epist. 88.: Protagoras ait de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo.

la sofistica non disconosce ogni sentimento del bene. La virtù consiste nella soddisfazione dell' interesse individuale, ma questo è elevato nella forma del bello, che costituisce il concetto nazionale ellenico (1). In questa direzione intendesi la lode, che Aristotile fa a Gorgia per avere espresso il concetto della virtù, ennmerandone le specie, e quindi per averla concepita più convenevolmente, che quelli, i quali ne davano nna definizione astratta (2). Ma la virtù non è l' interesse egoistico ed individuale, e si nobiliti pur questo nella forma del bello, il concetto della prima ne rimane abbassato. Quando l'intuitiva e tradizionale coscienza ellenica non ebbe più forza a corrigere la rigorosa conseguenza logica dei sofisti, la loro dottrina sul giusto e sullo stato apparve nella sua nndità (3). Il giusto fn concepito come l' interesse del più forte. L' ordine politico, in qnesta concezione, non può essere ammesso, che in quanto soddisfazione dell' interesse del più forte (4), e l'ideale dell' uomo è pel sofista il tiranno, l' ideale del governo la tirannia. Il più forte per conseguenza è veramente la misura del ginsto, che non è quindi dato dalla natura ma dalla legge (5). Trasimaco conchiudeva rigorosamente, qnando dednceva dai suoi principii che il giusto è bene conveniente pel più potente e per chi domina, ma è danno per chi ubbidisce e serve (6), cd Ippia dal punto di vista della

(1) **Plat.** Prot. 349. e. SO. Φέρε δή, τὴν ἀρετὴν καλόν τι φὴς εἶναι, καὶ ὡς καλοῦ ὄντος αὐτοῦ σὺ διδάσκαλον σαυτὸν παρέχεις; PR. Κάλλιστον μὲν οὖν, ἔφη, εἰ μὴ μαίνομαί γε. Vedi pure 351. b.

(2) **Arist.** Pol. I, 5. Πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετάς, ὥσπερ Γοργίας, τῶν οὕτως ὁριζομένων.

(3) I sofisti trattavano l' etica, come un commerciante od un artefice qualsiasi tratta il suo materiale lnteresse. Vedi **Strümpell** Die Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen vor Aristotiles p. 31.

(4) **Plat.** Rep. I, 338. c. THRAS. Φημὶ γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι, ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον.

(5) **Plat.** Gorg. p. 481 ss. Theaet. 167. De legib. X, 889. τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.

(6) **Plat.** Rep. I, 344.

sua scuola aveva ragione di negare alla legge il carattere obbligatorio a causa della mutabilità di essa (1). Il sofista per conseguente, come uomo pratico e politico, tende a volgere le istituzioni di stato al proprio interesse, e ad accrescere la propria forza. Veramente in questa ultima forma, la sofistica ha meritato il severo biasimo della storia. Il danno che essa produceva, peggiorando nella gioventù la coscienza del giusto, spiega l' amara guerra mossale dai grandi pensatori dell' epoca seguente (2).

III.) Socrate.

—

§. 13.

In generale.

La dissoluzione dell' elevato concetto ellenico della soggezione dell' individuo alla legge, opera dei sofisti, determina l' antitesi della personalità di Socrate, che nell' indirizzo teorico e pratico apparisce come restauratore del principio di ordine, disconosciuto dalla subbiettività individuale della sofistica, e dalla intemperata democrazia (3). Socrate per la sua virtuosa vita e per la sua coraggiosa morte offre alla storia il tipo d' una delle più simpatiche figure, apparse nella civiltà ellenica. Nato in Atene (a. 469 a. C.) egli partecipò ai dolori della

---

(1) **Xen.** Mem. IV, 4, 14.

(2) La posizione dei sofisti in generale è giustamente valutata dall'**Hermann**, Gesch. un. Syst. der Plat. Phil. v. 1. p. 217. ss. Quanto alla dottrina sul diritto e sullo stato vedi **Hildenbrand** Gesch. u. Sys. der Rechts-und Staats philosophie v. I. p. 69. ss. I diversi giudizii riassunti trovansi in **Hildenbrand** o. c.

(3) Vedi **Hildenbrand** Gesch. u. Sys. der Rechts-und Staatsphilosophie §. 17.

sua patria e mostrossi valoroso e forte cittadino, combattendo a Potidea, a Delio, ad Amfipoli, e resistendo all' arbitrio dei trenta tiranni; ma egli non sfuggì alla reazione politica, e si procurò numerosi nemici, che nella dottrina di Socrate non vedevano l'espressione della pura democrazia, e lo accusarono come corrompitore della gioventù e dispregiatore della Religione nazionale (1). Socrate soccombe (a. 399. a. C.) sotto il peso delle accuse, e muore eroicamente rifiutando ogni tentativo di fuga (2), per non sottrarsi alla incondizionata obbedienza alle leggi, dovere di ogni cittadino, anche quando esse siano applicate da ingiusti magistrati. La morte di Socrate è l'espressione del vecchio carattere e del vecchio costume ellenico, per quanto diversa fosse la coscienza nazionale dei vecchi tempi e la coscienza di Socrate. Che egli apparisse come riformatore dinanzi alla coscienza ellenica l' attesta la sua morte, che non potè essere effetto di odio personale, e se i suoi difensori (Senofonte, Platone) si meravigliano come a Socrate si fosse potuto muovere l' accusa di corrompitore e di irreligioso, ciò si spiega dal perchè essi misuravano la coscienza religiosa e politica di Socrate alla stregua della loro coscienza (3). A Socrate non può negarsi il carattere di riformatore nell' indirizzo teorico e pratico; solo la sua riforma dee essere valutata in rapporto al carattere storico del popolo greco, nel quale non era possibile l' apparire di una riforma religiosa, come era avvenuta nell' India (Budda). La religione ellenica è sì fattamente connessa allo stato ed alla politica (4), che se Socrate apparve ai suoi concittadini come novatore di religione, in quanto sostituiva al concetto della divinità nazionale un concetto più elevato, apparve pure come pericoloso novatore politico, e si spiega come Aristofane nelle sue Nu-

(1) **Xen.** Mem. I, 1, 1.

(2) **Plat.** Crit. 44. b — d, 44. e. — 46. a.

(3) **Xen.** Mem. I, 1, 1.

(4) Su questa connessione conf. **Hermann** Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen §§. 9, 10.

vole accoppiasse Socrate ai sofisti, che erano stati i suoi eterni oppositori (1). V' ha certamente nu rapporto tra la sofistica e Socrate, ma la personalità di Socrate sì nell' indirizzo teorico come nel pratico è determinato più dall' antitesi che dalla simiglianza coi sofisti (2). Aristofane pretendeva il ritorno all' incondizionata soggezione dello stato nella forma immediata ed incosciente, Socrate rinsciva allo stesso scopo, ma sotto la forma riflessa e della consapevolezza. Mentre nei sofisti la subbiettività (che era stato il loro pregio) rimaneva fuori i limiti di ogni certezza obbiettiva, cosicchè si rinsciva al puro e vuoto scetticismo, in Socrate la consapevolezza doveva riuscire alla certezza ed alla conoscenza. In ciò è l'opposizione teoretica della dottrina di Socrate ai sofisti. Il giudizio, che in Socrate si manifestasse l' esigenza del sapere, come un principio assolutamente astratto è stato obbietto di critica (3). Che nella sua dottrina questa esigenza fosse assolutamente cosciente è forse oppugnabile, ma che di fronte alla assoluta incertezza, che veniva dai sofisti posta a capo della loro dottrina, dovesse in Socrate sorgere nu bisogno direttamente opposto, quello della certezza cosciente, è determinato dallo stesso naturale svilnppo della storia della coltnra greca, nella quale Socrate apparisce come creatore di un nuovo indirizzo (4). Senofonte lo chiama autore di una propria filosofia (αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας), e difatti in lui vi ha nn contennto nuovo, che non è nell' antica filosofia della natura nè nella scuola scettica (5).

Il principio della dottrina socratica è formnlato nel cele-

(1) La rappresentazione delle Nuvole avvenne nel 424. a. C.

(2) Conf. **Hermann** Ges. und Sys. der Plat. Philosophie v. I. p. 233. s. Questo profondo conoscitore dell' antichità greca ha rilevato esattamente la posizione storica di Socrate nel suo doppio indirizzo teorico e pratico.

(3) **Strümpell** Die Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen vor Aristotiles p. 152.

(4) **Zeller** Die Philosophie der Griechen v. II. par. 1. p. 75. ss.

(5) Conf. **Conti** Storia della Filosofia v. I. p. 299.

bre ed antico principio: conosci te stesso. (γνῶθι σαυθὸν) (1). Questo principio assume la forma di una ricerca in quanto la conoscenza non è possibile senza il separare dalle apparenze ciò che è assoluto (2). In questa ricerca è la sapienza, la quale appartiene assolutamente alla divinità, e limitatamente all' uomo (3). L' uomo intanto è sapiente in quanto sa di non sapere (4). Così la vera scienza dell' uomo è il sapere di non sapere (5). Ma questo pronunziato non ha il carattere scettico, imperciocchè esso esprime solo il bisogno della ricerca, in quanto la conoscenza si dirige alla essenza delle cose (6). In ciò si rivela in Socrate l' importanza del metodo, e l' antichità ha riconosciuto in lui il merito di avere pel primo applicato in una maniera scientifica l' induzione, mediante la quale è possibile l' elevarsi dal particolare all' universale (7). Qui è estraneo il ricordare il carattere del dialogo socratico, che nella molteplicità dei dati della conoscenza comune sospendeva la ricerca elevandosi alla ragione in forma interrogativa (τι ἐστι?).

§. 14.

Fondamenti generali dell' Etica in Socrate.

Il concetto dell' Ethos nella filosofia greca era rimasto prima di Socrate come un dato irriflesso ed immediato della co-

(1) Questo epigramma esistente in Delfo aveva meravigliata la coscienza dei poeti. Vedi in **Plutarco** fram. del tragico Ion Consol. ad Apollon. p. 116. d. ed Olympiod. ad Alcibiad. p. 201.

τὸ γνῶθι σαυθὸν ἐν λόγοις μὲν οὐ μέγα·
ἔργον μόνος δὲ Ζεὺς ἐπίσταται θεῶν.

(2) **Xen.** Mem. IV. 2, 24 ss.

(3) **Plat.** Apol. 23. a. **Xen.** Mem. I, 1, 8.

(4) Socrate in questo senso interpetra l' oracolo, che lo dichiarò il più sapiente tra tutti, **Plat.** Apol. 24. b.

(5) **Zeller** Die Philosophie der Griechen v. II. par. 1. p. 84 ss.

(6) **Xen.** Mem. IV, 6, 1 ss.

(7) **Arist.** Met. XII. 4. **Quinctil.** V, 11. 3.

scienza nazionale. Fin dove si estendesse l'applicazione della direzione puramente naturale alle ricerche etiche, già ci è occorso di notare nei precedenti §§.; ma la testimonianza concorde di tutta l'antichità (1), e l'esame dei risultati delle ricerche naturali ci accertano che l'etica come ricerca propria apparisce con Socrate. Anzi la posizione storica di Socrate rimpetto al lavoro riflesso ma distruttivo dei sofisti per ogni elemento della vita etica dato dalla coscienza nazionale ellenica, limitò le sue ricerche principalmente all'etica, trattando in una maniera subordinata e fino ad un certo punto senza espressa coscienza dell'elemento logico e metafisico, che doveva formarne la base (2). Il principio dell'etica socratica è l'identificazione della virtù nel sapere (3). Questo principio è per Socrate quello che noi diremmo punto di partenza nelle ricerche etiche, ma come principio vero dell'etica mostra in Socrate una esigenza per un principio universale, che veramente rimane mal definito scientificamente nel dialogo socratico, ma che è completato dal concetto nazionale che poneva nello stato e nelle sue istituzioni il contenuto dell'Ethos. Questa esigenza è in Socrate palese nella forma dialogista in cui si rivelava nella prima forma l'induzione, ma resta incompiuto l'universale di fronte al particolare, dentro il quale Socrate si accingeva a coglierlo e definirlo. Ogni virtù è nel sapere; ma la virtù è solo un concetto formale, è cioè il modo dell'umana attività verso il suo scopo, cioè il bene. È mestieri per conseguenza la ricerca del suo contenuto, definire cioè la natura del bene, ed il bene è per Socrate il sapere del bene (4). Quindi l'antitesi del male identificata nell'opposto del sapere, nell'ignoranza (ἀμαθία) (5). Ciò che

(1) Vedi **Hermann** Ger. u. Syst. der Plat. Phil. v. I, p. 246.

(2) **Zeller** Die Philosophie der Griechen v. II. par. 1. p. 93 ss.

(3) **Xen.** Mem. III, 9, 5. — ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι. **Arist.** Eth. Nicom. VI, 13.

(4) **Xen.** Mem. IV, 5, 6. Σοφίαν δὲ τὸ μέγιστον ἀγαθόν....

(5) **Xen.** Men. I, 2, 49 — 50 ed in altri luoghi.

costituisce il bene è dato dalle istituzioni dello stato, ma la conoscenza di questo dato immediato della vita etica non poteva essere sufficiente per la forma investigatrice del metodo socratico; cosicchè l'esigenza della ricerca mena ad una nuova definizione, che è veramente il principio etico riflesso della dottrina socratica. Il buono è l'utile: però in quanto una cosa può riuscire ad alcuni utile, ad altri nociva, nè vi ha una ntilità generale per tutti, l'ultima definizione del buono è ciò che è utile relativamente al soggetto. L'ntile è dunque il buono per qnello a cui è ntile (1). Questo è il relativismo socratico, che mena direttamente al sistema eudemonista (2). Ma la consapevolezza compenetra sì fattamente ogni principio etico, che nella conoscenza di sè stesso trovasi la vera felicità (εὐδαιμονία) del subietto, poichè solo chi conosce sè stesso sa quello che gli conviene (3). Socrate identificò la conoscenza e l'azione, e nel difetto di ricerche psicologiche rimase assolutamente offuscato il concetto del volere. Conoscere sè stesso equivale a conoscere la propria forza (δύναμις), e solo chi conosce sè stesso sa ciò che fa, e può soddisfare ai suoi bisogni (4). In tutte queste determinazioni trovasi uno sforzo non mai interrotto di raggiungere il lato universale, che è sol colto dal lato formale del sapere, rimanendo il contenuto di esso in parte nella forma immediata della coscienza nazionale, in parte nella forma relativa dell'ntile. Socrate non rinnega il concetto nazionale per cni il bnono è identico al bello, ed applica l'istesso concetto relativo dell'ntile per l'uno e per l'altro (5). Qui

---

(1) **Xen.** Mem. IV, 6, 8. τὸ ἄρα ὠφέλιμον ἀγαθόν ἐστιν ὅτῳ ἂν ὠφέλιμον ᾖ.

(2) **Hermann** Gesch. u. Sys. der Plat. Phil. v. I. p. 254.

(3) **Xen.** Mem. IV, 2, 25.

(4) **Xen.** Mem. IV, 2, 26. ss.

(5) **Xen.** Mem. IV, 6, 8, 9. καλὸν καὶ ἀγαθόν. I Romani tradncevano talvolta con la parola honestum, talvolta con la parola bonnm et aequum. Vedi **Voigt** Ius naturale aequum et bonnm v. I. p. 97 n. 95. Sarebbe assai importante un parallelo tra i due concetti nazionali, ma esso trascende assolutamente la nostra ricerca.

veramente a prima vista sembra che l' etica di Socrate si abbassasse all' etica sofistica; ma l' utile sofistico è l' utile individnale ed egoista, mentre l' utile socratico è l' ntile misurato alla consapevolezza, e corretto dall' Ethos positivo, realizzato nelle istitnzioni dello stato.

Che la ginstizia fosse una virtù è dato dal concetto nazionale ellenico: e poichè Socrate aveva identificata ogni virtù col sapere (1), la giustizia come virtù si acquista con la conoscenza. Ma poichè la giustizia, come virtù, presnppone la realizzazione del ginsto, egli si arresta alla determinazione del ginsto nel senso subbiettivo, e definisce il giusto come ciò che è legale (conforme alle leggi dello stato) (2). In Socrate infine v' ha una distinzione di suprema importanza cioè quella delle leggi scritte dello stato (νόμοι πόλεως) (3), e delle leggi non scritte date da Dio agli uomini (ἄγραφοι νόμοι) (4). Ma questa distinzione non deesi troppo allargare, in qnanto essa debbe essere misurata al principio di Socrate che identificava il giusto ed il legale, nè debbe intendersi come riconoscimento della legge morale (5), il che presupporrebbe nna chiara distinzione nel dominio etico (morale e diritto), che in Socrate non è punto concepibile (6).

---

(1) Vedi sop.ª p. 35. n. 3.

(2) **Xen.** Mem. IV, 4, 12. Φημὶ γὰρ ἐγὼ τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι. Conf. 18. 25.

(3) **Xen.** Mem. IV, 4, 13.

(4) **Xen.** Mem. IV, 4, 19.

(5) Così il **Rossbach** Die Perioden der Rechts-Philosophie p. 11. dice; « Le » leggi non scritte di Socrate sono precetti divini, che si riferiscono al » sentimento morale, ed al vincolo, che lega gli uomini alla divinità. »

(6) In Socrate non vi ha chiara coscienza della distinzione delle varie forme del dominio etico (morale, diritto, ec.); e solo dal punto di vista del pensatore moderno pnò essa rivelarsi. Sotto qnesto punto di vista ginstamente dice il **Voigt** p. 98. n. 102. Ius natnrale ec. « Il δίκαιον è soltanto » una parte del καλὸν κἀγαθόν — soltanto una parte del δίκαιον e il νόμιμον » περὶ τοὺς θεούς. » — L' Hildenbrand si oppone all'opinione di qnelli che considerano Socrate come fondatore del ius natnrae o del ius gentnm, poichè, egli dice, la diversità di ciò che è dato dalla natura (φύσις) e di

Quanto alla serie delle virtù etiche, che qui vengono ricordate solo a modo di enumerazione, trovansi oltre alla giustizia (δικαιοσύνη), la temperanza (σωφροσύνη), la fortezza (ἀνδρεία), le quali si accordavano con la distinzione delle virtù data dalla coscienza nazionale (conf. sop.ª §. 2.) (1).

§. 15.

Lo Stato.

Il concetto dello stato è elevato nella dottrina di Socrate. L'incondizionata soggezione dell'individuo allo stato, come fonte dell'Ethos, doveva riuscire in Socrate a quella stessa

---

quello che è dato dalla sanzione dello stato (νόμος) era già data, e la differenza del dritto dall'intero dominio etico è per Socrate sconosciuta. **Hildenbrand** Gesch. u. Sys. der Rechts-und Staatsphi. p. 90. L'osservazione è giusta. Però se Socrate diceva, che le leggi dello stato erano quelle sanzionate ai cittadini, o prescriventi ciò che debbe farsi da essi, e da cui debbe astenersi, o che quelle date da Dio vengono universalmente osservate in tutti i luoghi (τοὺς γ' ἐν πάσῃ χώρᾳ κατὰ ταὐτὰ νομιζομένους, **Xen.** Mem. IV, 4, 19), prescindendo dal concetto definito del ius gentium, può dedursi che in lui si affacciasse l'idea che le forme concrete della vita etica (famiglia, stato ec.) avessero una base universale, e si mostrassero in certi ordinamenti identici, ed in certi ordinamenti speciali. Che questo concetto è evidentemente affine alla determinazione dei iura naturalia presso i Romani rivelasi da sè con la considerazione del passo delle Istituzioni §. 11. (1, 2). Sed naturalia quidem iura, quae apud omnes gentes peraeque servantur, divina quadam providentia constituta semper firma atque immutabilia permanent. In questo passo dee notarsi (in raffronto al passo di Senofonte) specialmente il concetto dell'identica osservanza di certe leggi in tutti i luoghi, che è anche il concetto di Ulpiano e di Gaio nella loro determinazione del ius gentium. L. 1. §. 4. D. De Iust. et iur. (1, 1). **Gai.** Ist. I, 1, §. 1. Socrate spiegò l'universalità delle leggi date da Dio, enumerando ad esempio il comando di venerare gli Dei, di onorare i genitori, ec. **Xen.** Mem. IV, 4, 20 ss.

(1) L'εὐσέβεια non è una virtù speciale ma rientra nella δικαιοσύνη. Ciò è chiaro da quanto si è detto nella precedente nota. **Xen.** Mem. IV. 6, 2 — 4. Vedi **Voigt** l. c. Conf. in generale sulla dottrina etica di Socrate **Strümpell** Die Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen vor Aristoteles.

consapevolezza, che formava il carattere di tutta la sua ricerca filosofica. Poichè il δίκαιον è identico al νόμιμόν, e questa identità è frutto d'una ricerca riflessa, spiegasi come il sacrificio della vita in Socrate per non sottrarsi alla soggezione delle leggi dello stato ancorchè ingiustamente applicate portasse l'impronta di un sacrificio consapevole, e non di un giovine e poetico entusiasmo. Lo stato è per Socrate una forma necessaria della vita etica, e non è prodotto dell'arbitrio. La soddisfazione del bisogno di una vita socievole è sol possibile nello stato: quindi il principio che chi vuole vivere tra gli uomini deve vivere nello stato o come governante o come governato (1). Riconosce nel popolo, la capacità a partecipare ai poteri dello stato, ma questa partecipazione non dee essere condizionata a privilegii di nascita od a capriccio della sorte, ma dee essere frutto del sapere (2). Il principio della conoscenza di sè stesso applicato agli uomini politici si risolve nella conoscenza dei mezzi, che menano lo stato all'asseguimento del benessere e della felicità. La virtù politica si acquista con l'educazione, e l'attività filosofica dee essere diretta allo stato. Essa è dunque un'arte regia (3). In Socrate si affaccia l'idea che lo stato è l'uomo in grande, ed applica ad esso il principio della conoscenza di sè stesso, cioè della consapevolezza. Lo stato, che non conosce sè stesso non conosce la propria forza, e quindi correrebbe il rischio, combattendo coi più forti di perdere la libertà (4). L'organismo dello stato, che è sol possibile quando questo non si concepisca come la somma di atomi, ma come il risultato di un ordinamento, nel quale ciascun individuo è cosciente della propria missione politica, trovasi nella dottrina socratica espresso mediante i precetti, dati a coloro,

(1) Xen. Mem. II, 1, 12.

(2) Xen. Mem. III, 7, 9.

(3) Xen. Mem. IV, 2, 11. ἔστι γὰρ τῶν βασιλέων αὕτη καὶ καλεῖται βασιλική [τέχνη].

(4) Xen. em. IV. 2, 29.

che ambiscono alla vita pubblica, spingendoli ad apprendere l'arte di governare (1). Non la cura di sè medesimo, ma la felicità dei popoli è lo scopo dei governanti. Questi debbono sforzarsi, perchè per opera loro i cittadini operino bene, e raggiungano la felicità (2). Il sentimento dell' ordine e dell' armonia è espresso rilevando la necessità della concordia nello stato, che è il massimo bene politico (3). Non è ad aspettarsi, che si possa ricostruire l' intera teorica di Socrate sullo stato dalle sorgenti che abbiamo; egli accettava l' organizzazione dello stato, come era data dalle istituzioni elleniche. Tuttavia dalle lodi a Sparta (4) si rivela il pensiero, che in lui predominasse l' ideale dello stato dorico, che nella forma immediata realizzava quella incondizionata venerazione della legge, che Socrate sforzavasi di ristabilire con un lavoro riflesso. Un passo di Senofonte accenna alle varie forme di governo. Distingue il regno dalla tirannide. Ivi i cittadini si assoggettano volontariamente alle leggi dello stato (l' ideale della libertà greca), qui secondo la volontà del principe. L' aristocrazia è il governo dove i magistrati si costituiscono da quelli che eseguono ciò che è voluto dalle leggi. Il concetto di questa forma di governo è sol possibile ad apprendersi secondo le vedute generali della dottrina socratica, cioè che dovesse governare chi sapesse farlo. L' esecuzione di ciò che è voluto dalle leggi è fare il bene, e ciò secondo il concetto socratico non è possibile, se non mediante il sapere. Quando i magistrati son chiamati secondo il censo si ha la plutocrazia, e finalmente ove son costituiti da tutti nasce la democrazia (5).

Il pensiero socratico nella speculazione in generale, ed in quella sull' etica e sullo stato in particolare segnò il nuovo e splendido indirizzo della filosofia greca.

---

(1) Xen. Mem. III, 1, 2 — 5, 21, 6 e 14. IV. 2, 2.
(2) Xen. Mem. III, 2, 1 seg.
(3) Xen. Mem. IV, 4, 16.
(4) Xen. Mem. IV, 4, 15.
(5) Xen. Mem. IV, 6, 12.

IV.) Platone.

—

§. 16.

Idea generale.

Platone (n. 429, m. 348 a. C.) acquistò una perfetta conoscenza delle idee dei suoi tempi, ed ebbe compiuta coscienza della sua posizione storica e filosofica. Nato in Atene, l'anno stesso della morte di Pericle, ed ai tempi di Socrate, riconobbe che la sua nascita e vita nelle condizioni del più alto sviluppo della coltura greca erano state favorite dalla fortuna, poichè il suo pensiero filosofico non sarebbesi svolto nè in quella direzione nè in quella ampiezza senza il complesso delle felici condizioni dei suoi tempi (1). Strettamente legato alla dottrina socratica, la completò nella sua essenza, ed improntò ad essa il carattere proprio del suo genio filosofico. Ereditò dal suo maestro l'attività insegnatrice, e scegliendo la forma del dialogo mostrò l'interesse della scienza nella sua viva realtà, e serbò alla speculazione il carattere pratico, che aveva formato il contrassegno della dottrina di Socrate. Mentre Socrate, di fronte ai sofisti, aveva affermato che il sapere è una realtà, Platone da questo pensiero deduce, che l'obbietto del sapere, l'idea, è una realtà essa stessa, cosicchè sorge in lui l'esigenza della dottrina delle idee, la quale forma il lato caratteristico della dottrina platonica, che compenetra tutte le sue particolari ricerche, quindi anche quelle generali sull' Etica e sullo Stato (2). L' obbiettività delle idee, che si afferma nella teoria platonica, imprime alla sua filo-

---

(1) **Lactant.** Div. Institt. III, 19. 17: Non dissimile Platonis illud est, quod aiebat se gratias agere naturae, primum quod homo natus esset potius quam mutum animal; deinde quod mas potius quam femina: quod Graecus quam Barbarus; postremo quod Atheniensis et temporibus Socratis.

(2) **Zeller** Die Philosophie der Griechen. v. II. part. 1. p. 349 ss.

sofia il carattere obbiettivo; cosicchè in quei sistemi, dove la doppia categoria dell'obbiettivo e del subbiettivo è presentata dal punto di vista del fondamento dei criterii per la classificazione generale dei sistemi filosofici, Platone è il primo ed il sommo rappresentante della obbiettività nella speculazione (1). Ma l'obbietto di Platone è la obbiettività del sapere, cosicchè in lui è completato tutto il contenuto della coscienza socratica, elevandolo alla costruzione di un grande sistema. Solo la conoscenza delle idee costituisce il sapere (ἐπιστήμη), non la rappresentazione sensibile, che genera l'opinione (δόξα). La rappresentazione sensibile manca del suo generale criterio, che è solo nel sapere, poichè ad essa manca la veduta della necessità della cosa. L'attività del subbietto verso l'idea è concepita come impulso innato dell'anima, quindi l'Eros, che è lo sforzo dell'uomo verso l'idea, la quale è ad esso presupposta nella forma del bello (καλόν). I varii gradi dell'Eros sono rispondenti ai varii gradi del bello, dalla forma alle anime, alle scienze, alla pura bellezza. Ma se l'Eros è l'impulso al sapere, l'attività per raggiungerlo è la dialettica, la quale raccogliendo nella definizione (συναγωγή) e distinguendo nella divisione (διαίρεσις) eleva alla purezza della nozione, quindi alla conoscenza dell'essenza delle cose. Nella dialettica trovasi la dottrina delle idee. L'idea si distingue dal sensibile: essa è l'uno in mezzo alla moltiplicità, l'essere in mezzo al divenire, la forma universale o il tipo di tutte le cose. Le idee pure per sè (αὐτὰ καθ' αὐτὰ) trovansi in un luogo supremo, prive di colore e di corpo, e sola l'attività intelligibile può ad esso elevarsi (τόπος νοητός). Qui l'idea è qualche cosa di sostanziale ed indipendente, ed è una forza. L'ordinamento della moltiplicità dell'idee nella unità, che costituisce lo sforzo della dottrina platonica, è concepita sotto la forma di un mondo, dove le idee sono graduate, sino alla più elevata,

(1) **Rossbach** Die Perioden der Rechts-Philosophie §. 1 — 7.

l' idea del Bene (ἀγατόν), la quale è Dio stesso (1). Quindi il bene è l'assoluto essere. Ma di fronte al mondo intelligibile è il sensibile, a qnello della realtà per sè è quello del fenomeno, al mondo delle idee si contrappone quello delle cose esistenti nello spazio: quindi la materia. Platone afferma, che le cose sensibili hanno tanto di realtà per quanto ne tirano dell' idea: ma il problema rimane in lui non sciolto; poichè egli non spiega come avviene, che l' idea dia realtà alle cose, e si arresta al dualismo dell' idea e della materia (2). Manca in Platone il processo, il divenire. Egli nega alle cose sensibili la vera realtà, perchè esse sono nel divenire, e presuppone lo scopo, il divenuto, il vero essere. Ma come le cose divengono? La materia è l'indefinito, il troppo ed il poco; ma come essa è tale? Là dove si tratta di spiegare il processo e la genesi Platone ricorre al mito, adatto alla forma ed al pensiero poetico, ma che rivela il difetto della teoria filosofica. Platone non sciolse il problema eterno della filosofia, come è possibile il divenire. Egli si fermò all' essere. Ciò per altro non è in lui incapacità, ma espressione della legge storica universale, che se ad un uomo è dato porre il problema, ad altro si spetta il compito di sciogliero (3). Il principio del sapere (limitato in Socrate all' etica) si eleva in Platone a principio metafisico, ma non diventa principio genetico, ed il sapere delle idee offre il carattere di nna immediata direzione del subbietto verso l'obbietto, quindi di una intuizione (4).

---

(1) Intorno al rapporto del καλόν e dell'ἀγαθόν è da consultarsi **Strümpell** Die Ges. der prak. Phil. der Griechen p. 223. ss.

(2) Sul contennto della dottrina platonica sulle idee vedi specialmente l' opera citata di **Zeller**, e poi il **Brandis** Geschichte der Entwickelnng der griechischen Philosophio, ed il **Ritter** Histoire de la Philosophie (trad. fran.). La fonte principale della teoria delle idee è il dialogo Parmenides ed anche De Republica.

(3) **Hildenbrand** Geschichte und System der Rechts-und Staatsphilosophie v. I. p. 108.

(4) Vedi **Sthal** Storia della filosofia del diritto v. I. p. 7. seg. (trad. ital.).

A. I fondamenti dell' Etica e dello Stato nei primi dialoghi.

§. 17.

L' Etica in generale.

In conformità della esigenza della ricerca platonica (la realtà del sapere compenetrata nella realtà della idea) il principio del sapere, fondamento della dottrina etica di Socrate, diventa in Platone sapere del bene. Il concetto relativo del bene in Socrate (conf. sop.ª §. 14) è vinto con una serie di ricerche che si elevano alla purezza del bene, come la suprema idea nell' ordinamento del mondo ideale. Nel possesso del bene è la felicità, cioè nella conoscenza del bene come idea, che è la vera realtà di fronte al non essere delle rappresentazioni sensibili. L'attività speculativa è la stessa che l' attività pratica; e se nell' ordine pratico l' idea suprema è il sommo bene, ciò che non è idea è il male. Nella lotta del subbietto per raggiungere l' idealità, come supremo scopo della sua felicità, è il primo indirizzo della vita etica (1). Ma questa dottrina sarebbe riuscita al nullismo ascetico negando ogni valore al mondo sensibile ed alla vita storica, ove non si designasse nell' amore una gradazione, rispondente alla gradazione dei beni etici. L' idea trova la sua rappresentazione nel mondo sensibile, e l' amore, se è elevato alla purezza nella direzione verso l' idea, serba il suo valore etico nell' armonia delle idee cogli obietti sensibili. La stessa scienza ed anche l' arte sono beni di inferiore grado. Qui è l' attività dell' uomo, che nega ogni forma di ascetismo, contrario al carattere ed alla vita del popolo ellenico. E persino il piacere sensibile, ultimo nella serie dei beni etici, trova il suo posto nella dottrina etica di Platone, che sfor-

(1) Questo indirizzo mostrasi nel dialogo Theaetetus.

zasi di cogliere la natura dell' uomo nel suo lato armonico (1). Con questi fondamenti della dottrina etica di Platone si può cogliere il suo concetto della virtù, che è ordine ed armonia dell' anima, e che è il mezzo per raggiungere la felicità nelle forme concrete della vita etica. In Platone, come in generale nel suo maestro, la dottrina della virtù è intimamente connessa con la vita politica, e qnesto concetto forma il punto di passaggio per la esposizione della sua dottrina sullo stato.

§. 18.

L'Individuo e lo Stato.

Socrate, rifiutando di sottrarsi con la fuga all' azione della legge, aveva con la morte raffermata la sua dottrina della incondizionata sottomissione dell'individuo alle leggi dello stato (conf. sop.ª §. 13). Questo stesso pensiero domina tutto il sistema di Platone, e rivelasi schiettamente in quei primi dialoghi, nei quali egli trovasi ancora strettamente legato alla esposizione della dottrina del suo maestro. Era nello interesse stesso della scuola socratica, che Platone dovesse istituire una profonda indagine sul rapporto della sottomissione dell' individuo allo stato, anche riguardo all' interesse stesso del snbbietto. Perocchè la sofistica, avendo a suo principio l' utile egoista, avrebbe potuto col termine infelice della vita del maestro additare la ripruova della falsità della sua dottrina (2). Questa esigenza si rivela dapprima nell' apologia, la quale se da nn lato è una fonte di ricostruzione della dottrina socratica, dall' altro rivela il pensiero platonico dal punto stesso

(1) Questo indirizzo trovasi nel Philebus dialogo stupendamente condotto, e che contiene una profonda critica dei piaceri dagli infimi sino ai più elevati. Per la distinzione dei beni vedi specialmente nello stesso dialogo p. 66. 67.

(2) **Hildenbrand** Geschichte und System der Rechts-und Staatsphilosophie v. I. p. 104 ss.

della teoria del suo maestro. Nè il giusto in sè, nè la legge son tocchi dalla ingiusta applicazione, ed il subbietto stesso trova la sua vera soddisfazione nella incondizionata sottomissione allo stato. Non è la forza, non l'influenza nel maneggio degli affari dello stato ciò che forma la felicità del subbietto nello stato, ma la vita giusta. La giustizia adunque e non la forza soddisfa all'interesse dello stesso individuo. E se anche si volesse trovare la forza come il solo mezzo di sicurezza e di garentia del subbietto, e quindi come la più alta soddisfazione della sua esigenza, essa non è nell'individuo, ma nello stato; quindi anche sotto questo punto di vista lo stato, come tutto, prevale sugli individui, che ne son parte. La giustizia adunque è il maggior bene per l'anima, il maggior male è l'ingiustizia; e la pena come medicina dell'anima è un bene. Mentre dunque i sofisti affermavano che la felicità era nella forza, potendo sottrarsi alla pena (coerentemente al loro scetticismo teorico e pratico, ed al principio egoistico della loro etica), in Platone si afferma che la pena è nell'interesse stesso del subbietto, e che quindi il giusto vi si sottopone volentieroso (1).

§ 19.

La Scienza e lo Stato, e le forme di costituzione secondo il Politicus.

Il Politicus è uno dei dialoghi, che appartengono al secondo periodo dello svolgimento della teoria platonica, e dà

(1) Questi concetti risultano dall'Apologia, Crito e Gorgias. Sul carattere e svolgimento filosofico di questi tre lavori di Platone è da consultarsi Zeller c. c., sul loro rapporto storico Hermann Geschichte und System d. P. Philosophie p. 469 seg. Zeller ha opposto all'Hermann, che lo sviluppo della teoria platonica è secondo la sua dottrina presentato in un modo troppo esteriore. Noi non discordiamo dal Zeller, ma l'Hermann ha il gran merito di aver fissato esattamente il quadro storico, dentro il quale può cogliersi poi lo sviluppo filosofico ed interiore del sistema di Platone.

il mezzo di interpetrare i grandi dialoghi costruttivi e politici di Platone con Platone stesso. Già nei dialoghi, che appartengono al primo periodo dello sviluppo platonico, Platone aveva affermato che la scienza è la fonte del giusto, combattendo l' opinione che il giusto derivasse dal popolo (1). Questa esigenza, che è in armonia con la teoria idealista, lo trasse nel Politicus a segnare i rapporti che la scienza ed i suoi cultori hanno con lo stato. Partendo dal punto di vista fondamentale della sua teoria, che distingue il sapere dalla rappresentazione (conf. sop.ª §. 16), ei divide la scienza in due specie, le scienze teoriche e le scienze pratiche (2). La scienza politica ha questi due lati, e la filosofia, che nell' Euthydemns era già stata disegnata come arte regia (ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ βασιλικὴ τέχνη) (3), è qui considerata nella sua direzione al reggimento dello stato. Cosicchè la scienza politica, mentre si dirige al lato pratico ha essenzialmente in sè l' elemento teorico, ed anzi l' anima di essa è appunto la teoria filosofica. Mentre dunque la matematica è una scienza puramente teorica, e l' architettura è una scienza pratica, che in sè presuppone la teoria (4), la politica è una scienza la quale si accosta più alle scienze teoriche, che alle pratiche (è una scienza mista, secondo il linguaggio filosofico moderno). Da questa profonda concezione della scienza politica segue che l'uomo politico è uomo di scienza, e che come si può esser medico senza esercitare la medicina sopra ammalati, così si può essere uomo politico senza essere reggitore di popoli. La scienza politica riguarda gli uomini, e l' uomo politico,

(1) Vedi i dialoghi Alcibiades, Protagoras, Euthydomus. Conf. Hermann Ges. u. Sys. d. Plat. Phil. lib. III. cap. 7 ed 8.

(2) Pol. 258. e. ΞΕ. Ταύτῃ τοίνυν συμπάσας ἐπιστήμας διαίρει, τὴν μὲν πρακτικὴν προσειπών, τὴν δὲ μόνον γνωστικήν. ΣΩ. Ἔστω σοι ταῦθ' ὡς μιᾶς ἐπιστήμης τῆς ὅλης εἴδη δύο.

(3) Euthydem. 291. c.

(4) Pol. 259. e.

che debbe guidarli, debbe averne perizia. Egli è un pastore di popoli. Poichè qui si rivela l'esigenza della vocazione dei sapienti al reggimento dello stato, Platone è tratto a designare le forme di costituzione per rilevare dove tale esigenza venga soddisfatta, e sia possibile il perfetto uomo politico.

Platone accetta la triplice distinzione delle forme di costituzione, monarchia, se il potere è nelle mani di un solo, oligarchia, se nelle mani di pochi, democrazia se nelle mani della moltitudine (1). Ma questi tre generi riduconsi a due; dappoichè il potere dei reggitori fondasi sulla violenza (τὸ βίαιόν) e sull'arbitrio (ἀνομία), ovvero si posa sulla volontaria soggezione dei soggetti (τὸ ἑκούσιον) e sulla legge (νόμος). In ogni specie di costituzione adunque vi è la forma legittima e l'arbitraria, quindi nella monarchia distinguesi il regno e la tirannide; nel governo di pochi (τῶν ὀλίγων δυναστεία) l'aristocrazia e l'oligarchia, e nel governo di molti (ἡ τοῦ πλήθους ἀρχή) la democrazia legittima e la violenta (2). Ma questa triplice distinzione data dalla storia delle costituzioni greche (conf. sop.ª §. 4) non può applicarsi allo stato, che soddisfa alla esigenza della idealità, e quindi chiama i sapienti a capo del governo. Poichè questi sono sempre pochi, ed in una città, dice Platone, la scienza politica si trova o in uno o in pochi, il governo di molti è inconcepibile nello stato ideale o stato ottimo. Di fronte adunque alle varie forme di costituzione ridotte alle due specie di legittime ed arbitrarie è lo stato ottimo od ideale. Lo stato ottimo od ideale, che formò più tardi l'obbietto del completo e stupendo dialogo πολιτεία, reggesi per la diretta intuizione dell'uomo sapiente, che ne è a capo.

(1) Pol. 276. d. c. 291. c. d. ΞΕ. Ἆρ' οὐ μοναρχία τῶν πολιτικῶν ἡμῖν ἀρχῶν ἐστὶ μία; ΣΟ. Ναί. ΞΕ. Καὶ μετὰ μοναρχίαν εἴποι τις ἄν, οἶμαι, τὴν ὑπὸ τῶν ὀλίγων δυναστείαν. ΣΟ. Πῶς δ' οὔ; ΞΕ. Τρίτον δὲ σχῆμα πολιτείας οὐχ ἡ τοῦ πλήθους ἀρχή, δημοκρατία τοὔνομα κληθεῖσα; ΣΟ. Πάνυ γε.

(2) Pol. 292. b.

La legge non è bastevole alla perfetta realizzazione dello stato e della vita politica: essa è lettera morta, e nel concreto caso dee dominare la veduta subbiettiva del reggitore. Però questa veduta non è arbitraria, poichè fondasi sulla necessità della idea, ed il reggitore sapiente in Platone è un re costituzionale. Se dunque la legislazione è uno degli ufficii dello stato, non è il solo, e resta alla veduta personale del reggitore (φρόνησις o σοφία) il più largo campo (1). Nel dialogo Politicus adunque trovansi i germi dei due grandi dialoghi politici, la Repubblica e le leggi; poichè nel primo è disegnato lo stato ideale, nel secondo il legittimo (2).

B. Lo stato ideale.

§. 20.

In generale.

L'idea di uno stato ottimo, già disegnata nel Politicus, trova la sua più completa e sistematica esposizione nel dialogo πολιτεία. Questa stupenda creazione dello spirito ellenico raccoglie e rivela il tratto caratteristico della speculazione di Platone, che concepiva la filosofia siccome un gran tutto, nella direzione logica, etica e politica. Il tema fondamentale della Repubblica è il giusto e lo stato, in rapporto ai varii lati della vita etica ed alle sue forme concrete. Il concetto di uno stato perfetto è intimamente fuso al concetto del giusto, cosicchè in esso debbe trovarsi la realizzazione dell' idea della giustizia. La giustizia adunque e lo stato sono i due obbietti della ricerca platonica applicata al singolo ed al tutto; cosicchè spiegasi come la prima esigenza in Platone è fissare l' idea della giustizia, e

(1) Pol. 294. h.

(2) Conf. Hildenbrand Ges. u. Sys. der R. und Staatsphi. p. 115 — 121.

come la sua trattazione occupa gran parte del suo lavoro (1). Alla esposizione d' una nuova dottrina sullo stato, Platone era tratto da una doppia esigenza, l' una storica, l' altra filosofica. Che egli fosse spinto a modificare lo spirito della costituzione ateniese essenzialmente democratico, il rivela dapprima il carattere recisamente aristocratico del concetto dello stato platonico, e dall' altra l' aperta riverenza, che ei dimostra alle istitnzioni spartane. Cosicchè non ci sembra menomamente da dubitare, come pur si è fatto da alcuno, che nello stato platonico rivelisi predominante lo spirito dorico (2). E ciò a prescindere dalle speciali istituzioni, che chiaramente Platone ritrae dalla vivente costituzione di Sparta. Platone potè esser tratto dalle tradizioni della sua famiglia, e forse dal destino miserevole del suo maestro ad un indirizzo aristocratico, che forma il carattere di tutta la sua dottrina politica. L' esigenza filosofica nello stato ideale è l' accordo della sua dottrina delle idee e dell' anima nella forma concreta dello stato. Lo stato ideale nel suo organismo è disegnato secondo la partizione fondamentale delle attività dell' anima, cosicchè il fondamento psicologico è il punto centrale, al quale raggruppasi la profonda idea dell' uomo e dello stato, e pel quale svolgesi concordemente quello stupendo parallelo tra l' uno e l' altro, dove lo stato è trattato come l' uomo in grande, e l' uomo come lo stato in piccolo. Da questa idea si chiarisce, come lo stato platonico non è una nuda forma, ma è un essere reale e vivente, un anello tra l' uomo ed il mondo, il vivente per sè (αὐτοζῶον). In tutta la sua teoria Platone mantiene il concetto fondamentale ellenico, che il tutto sovrasta alle parti, ed il suo parallelo tra l' uomo in grande e l' uomo in piccolo non è da lui condotto sotto forma di una pura analo-

(1) Specialmente tutto il primo libro e nel secondo 357 a. — 367 e.

(2) Vedi sopratutto **Hermann** Geschichte und Sys. d. Plat. Phi. n. 27. p. 541. **Hildenbrand** Ges. und Sys. d. Rechts-und Staatsphilosophie §. 29.

gia, per cui lo stato risulti una pura immagine o specchio dell' uomo individuo, ma viene dedotto dal principio fondamentale dell' identità di un principio supremo, che mena alle identiche conclusioni nella doppia forma della realizzazione dell' idea dell' uomo (lo stato e l' individuo). Nella tela sistematica del dialogo della Repubblica, nel quale Platone muove dall' idea di giustizia per applicarla prima allo stato e poi all' uomo singolo, e trattare dell'origine, dello scopo, dell' organizzazione del primo, e della missione del secondo, si riconoscono le orme di una mente sovrana, che domina dal più alto punto di veduta filosofica le istituzioni dello stato. Platone disegna nel suo stato ideale un tipo o modello vivente, al quale lo stato di fatto debbe accostarsi, benchè dovesse essere nella coscienza dello stesso autore del progetto l' impossibilità della sua completa realizzazione. Lo sforzo in Platone di modellare ed educare il cittadino del suo stato, perchè nella sua vita cooperi all' armonia della vita del tutto, che solo può realizzarsi per suo mezzo, determina in lui l'ampla esposizione, che egli fa del sistema educativo. In ciò veramente egli riproduce sotto forma di una esigenza filosofica la natura storica dello stato greco, che è essenzialmente educativo (1).

§. 21.

Le ricerche preliminari sul giusto.

Lo stato ideale è la realizzazione dell' idea di giustizia, e per la sua costruzione scientifica mostrasi in Platone il bisogno di determinare in che essa consista. In armonia del

---

(1) Vedi in generale le esposizioni del sistema platonico in Zeller, Brandis, Ritter, Strümpell ecc. L' opera dell' Hildenbrand, di sopra citata, è d' ogni lato compiuta. Conf. anche **Rossbach** Die Perioden der Rechts-Philosophie §. 4 — 8 e **Stahl** Storia della filosofia del Diritto (trad. ital.) v. I. p. 1 — 15.

metodo dialogistico egli istituisce una profonda critica sulle varie vedute, che le teorie filosofiche del suo tempo presentavano. La giustizia non è ciò che si debbe a ciascuno (1), non il far bene agli amici, male ai nemici (2), non ciò che conviene al potente (3). Non vi sono varie giustizie dal punto di vista ideale, nè può parlarsi di una giustizia democratica o tirannica (4). La giustizia è una virtù ed una sapienza, mentre il contrario è l' ingiustizia (5). Quindi l' uomo giusto è sapiente e buono (6). La giustizia produce la concordia, l'amicizia e la felicità (7). Essa è nella più alta forma del bello (ἐν τῷ καλλίστῳ), che dee amarsi per sè (δι αὐτὸ) e pei suoi effetti (διὰ τὰ γιγνόμενα) (8). I sofisti avevano affermato che per natura è un bene il fare ingiuria agli altri, ma che poi superando i mali che derivano dall' ingiuria altrui, paresse utile di stabilire che gli uomini non si recassero più reciproche ingiurie. Di qui sorsero leggi e convenzioni (νόμοι καὶ ξυνθῆκαι), che generarono il legale ed il giusto (νόμιμόν καὶ δίκαιον) (9). Questa veduta è in contradizione del principio originario dell' etica platonica, e sorge in lui l' esigenza di designare il contenuto del giusto. In questa ricerca egli afferma che la giustizia è la stessa nell' uomo singolo e nello stato, e poichè lo stato è maggiore che l' uomo singolo, la giustizia si rivela maggiormente nel primo che nel secondo. In questa maggiore rivelazione essa diventa più facile a

(1) De Rep. I. 331 e 332. a.

(2) De Rep. I. 334. a. ss.

(3) De Rep. I. 339. a.

(4) De Rep. I. 338. e.

(5) De Rep. I. 135. e. 350. d. — — τὴν δικαιοσύνην ἀρετὴν εἶναι καὶ σοφίαν, τὴν δὲ ἀδικίαν κακίαν τε καὶ ἀμαθίαν.

(6) De Rep. I. 350. c.

(7) De Rep. I. 351. d. Στάσεις γάρ που ἥ γε ἀδικία καὶ μίση καὶ μάχας ἐν ἀλλήλοις παρέχει, ἡ δὲ δικαιοσύνη ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν. — 354. a. Ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων, ὁ δ' ἄδικος ἄθλιος.

(8) De Rep. II. 358. a.

(9) De Rep. II. 358. e. 359. a.

cogliersi (1). Qui sorge in Platone il bisogno sistematico di fissare in un modo scientifico l' origine dello stato, di fronte alla dottrina sofistica, che ne faceva un puro prodotto dell'arbitrio.

§. 22.

Origine dello stato e sua organizzazione.

L' uomo è spinto allo stato, perchè non basta a sè stesso, ed ha molteplici bisogni (2). L' impulso dunque all' antarchia spinge i singoli ad un reciproco aiuto, e svolgendosi in varie direzioni, si rende possibile il proprio completamento. Nelle varie direzioni, per cui si afferma l' attività dei singoli, rivelasi la divisione delle varie occupazioni, e s' affaccia l' idea della divisione del lavoro, come condizione necessaria per la vita. Lo stato adunque non è prodotto dell' arbitrio, ma del bisogno umano (ἡ ἡμετέρα χρεία) (3). Lo stato, che risulta dall' organizzazione dei singoli, ciascuno intento ad una data occupazione o mestiere, ha bisogno di difesa e di direzione: dall' impulso all'autarchia deriva adunque il bisogno di una triplice distinzione nello stato, la quale produce l' organamento dei singoli nel tutto. Coloro che son chiamati al lavoro, quei che si addicono alla difesa, e quelli che son destinati a reggere lo stato si organizzano in tre speciali ceti. Lo stato platonico risulta adunque dall'organamento del ceto dei filosofi, dei guerrieri e dei lavoratori. Ma la distinzione fondamentale dei tre ceti non è in Platone solo l' effetto dell' analisi reale dell' organamento

---

(1) De Rep. II. 368. e. ΣΟ..... δικαιοσύνη, φαμέν, ἔστι μὲν ἀνδρὸς ἑνός, ἔστι δέ που καὶ ὅλης πόλεως; ΑΔ. Πάνυ γε, ἦ δ' ὅς. ΣΟ. Οὐκοῦν μεῖζον πόλις ἑνὸς ἀνδρός; ΑΔ. Μεῖζον, ἔφη. ΣΟ. Ἴσως τοίνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνείη καὶ ῥᾴων καταμαθεῖν.

(2) De Rep. II. 369. b. Γίγνεται τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πόλις, ὡς ἐγῷμαι, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ἐνδεής.

(3) De Rep. II. 369. c.

dello stato, ma della sua Psicologia. Conformemente alla sua idea fondamentale, che lo *stato è l'uomo in grande*, tratta i varii ceti nello stato come necessariamente dati da una funzione psicologica. V'ha dunque nello stato una *psiche*, siccome nei singoli. Nella *psiche* si distinguono tre elementi fondamentali: il *ragionevole* (λογιστικὸν), il *coraggioso* (θυμικόν), come la facoltà rispondente in generale all'affetto, ed il *sensitivo* (ἐπιθυμητικόν), come tendente al piacere ed all'acquisto del patrimonio (1). Così alla *ragione* corrispondono nello stato i *reggitori* (ἄρχοντες) come *ceto di consiglieri* (βουλευτικὸν γένος), al *coraggio* i *guerrieri* (στρατιῶται) come *ceto di ausiliarii* (ἐπικουρικὸν γένος), all'*appetito sensitivo* i *lavoratori* (γεωργοι καὶ δημιουργοι), come *ceto di quaestuarii* (χρηματιστικὸν γένος) (2). Così considerato nella sua interna organizzazione lo *stato* come l'*uomo in grande*, è apparecchiata la ricerca sulla essenza delle virtù, e specialmente della *giustizia*, di cui esso debbe essere l'espressione.

§. 23.

Delle quattro virtù cardinali, e della giustizia in ispecie.

Nella coscienza nazionale ellenica (conf. sop. §. 2) trovavasi la distinzione delle *virtù* in quattro virtù cardinali, *sapienza, fortezza, temperanza* e *giustizia*. Questa stessa distinzione trovasi in Platone, se non che in lui rivelasi uno sforzo di elevarsi sul concetto formale della *giustizia* (come *misura*), dandole un contenuto etico ed attivo. La teoria della virtù, nel parallelo tra l'*uomo in grande* e l'*uomo in piccolo*, è disegnata nella convinzione dell'attività nel tutto e nelle parti, della quale lo stato debbe essere il vivente modello. La *sapienza* (Φρόνησις o σοφία) è la

(1) De Rep. IV. 436. a. ss. Tim. 69. c. — 71.

(2) De Rep. II. 373. ss. III.

virtù propria dei reggitori, la fortezza (ἀνδρεία) dei guerrieri, la temperanza (σωφροσύνη) la virtù propria del terzo stato. Infine la giustizia (δικαιοσύνη) non è la virtù speciale di un dato ceto, ma di tutti, cosicchè essa diventa il principio subbiettivo ed immanente, che armonizza i varii organi dello stato nell' attività del tutto. Ciò che costituisce l' idea fondamentale della giustizia è l' attività propria di ciascun ceto (nello stato), di ciascuna facoltà della psiche (nell' uomo singolo). La giustizia consiste nel τὰ αὑτοῦ πράττειν (1). Manca al nostro linguaggio una adeguata espressione di questo concetto, e solo lontanamente esso può essere indicato con l' effettuazione del proprio compito (2). Ciascuno entro la propria sfera dee agire secondo la propria posizione, non rompendo i limiti etici assegnati e non invadendo l' altrui. Questa posizione limitata è data nei ceti dalla loro gerarchia, e nella psiche individuale dalla gradazione delle varie facoltà, dalla suprema (la ragione) all' infima (il senso). L' attuazione del proprio compito nella propria sfera (il τὰ αὑτοῦ πράττειν) è dunque data dalla natura (φύσις) nello stato e nell' uomo singolo, e produce l' attività armonica del tutto e l' attività armonica della psiche. La giustizia adunque è, secondo Platone, un principio subbiettivo di ordine e di armonia: essa vive nella proporzione tra le varie attività organiche; e nello stato e nell' anima, conformati all' armonia, si produce la bellezza. L' ingiustizia, come l' antitesi della giustizia, sta per conseguenza nella sconfinante attività dei singoli nello stato e delle facoltà della psiche (il πολυπραγμονεῖν) (3), e se la

(1) De Rep. IV. 435 a — c., 441, 443.

(2) Preferisco il suum agere della traduzione del **Ficino**, al sua facere nel **Voigt** Ius naturale p. 110. 111. Il suum agere è più interiore e corrisponde meglio al concetto della giustizia come una virtù internamente attuosa. Conf. p. seg. n. 1.

(3) De Rep. IV. 433. a. τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ.

prima produce la concordia e la felicità nello stato e nei singoli, l'altra genera la discordia e la miseria. In tutta questa teoria, benchè rimanga nella giustizia l'elemento formale, si afferma l'elemento reale, dato dal contenuto delle altre virtù (sapienza, fortezza, temperanza), che si rivelano nell'esercizio dell'attività nel tutto e nei singoli. La giustizia dunque non consiste nelle esterne azioni, ma nelle interne (1).

§. 24.

Scopo dello stato.

Secondo Platone lo stato è dunque una forma concreta e necessaria della vita etica per la realizzazione della virtù. La virtù dei cittadini è dunque il supremo scopo dello stato (2), mediante la quale si raggiunge la felicità del popolo (3). Poichè nello stato ciascuno dei tre ceti costitutivi ha come caratteristica una virtù speciale, lo stato è diretto a raffermarla e svolgerla in armonia alla giustizia, che come forma le compenetra tutte. Lo stato di Platone, come in generale lo stato ellenico, quale forma educativa, presenta un alto interesse per l'educazione, i cui istituti sono trattati come istituti dello stato. I fanciulli dei due ceti dominanti appartengono fin dalla nascita allo stato, e debbono essere pubblicamente educati nello spirito e nel corpo mediante la musica e la ginnastica. La forma comune di educazione pei due ceti è completata pel ceto dei rettori, che alla musica ed alla ginnastica debbono unire l'aritmetica, la geometria, l'astrologia, come necessarie per l'arte della guerra, ed

(1) De Rep. IV. 443. d.—ἡ δικαιοσύνη, ἀλλ' οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὑτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός.

(2) De Rep. VI. 500. d.

(3) De Rep. IV 420. b. 421. b. ss. VII. 500. d. VII. 519. e.

il cui spirito dee elevarsi dalle forme di educazione preparatorie sino alla dialettica, la più alta forma del sapere (1). Il presupposto filosofico dello stato di Platone è che i reggenti siano filosofi. La speculazione non dee essere disgiunta dalla pratica, ed il filosofo prima di raggiungere la più alta perfezione filosofica è guerriero e magistrato. Il filosofo serve come medium tra l'idea del bene e la realtà, e la sua vita debbe essere sacrificata tutta allo stato. In lui debbe mancare ogni interesse particolare, ed il suo solo interesse è l'interesse dello stato. Quindi è soppresso ogni sentimento di famiglia, e tra i reggitori debbe trovarsi perfetta comunione di donne e di figlioli, e comunanza di beni. Veramente il totale annullamento della vita privata in Platone riesce ad un effetto opposto di quello, che egli proponesi nel suo ideale dello stato. L'armonia che vive nella varietà della vita privata e pubblica è immobilizzata, e lo stato platonico riesce per questo riguardo ad un concetto mostruoso. Tolta alla donna la speciale sfera della vita di famiglia, essa è agguagliata all'uomo, e la sua educazione è a lui perfettamente identica. Veramente v'ha in ciò l'elevazione del concetto attico della donna sottoposta alla perpetua potestà del κύριος (2), ma Platone disconosce l'essenziale differenza posta dalla natura nella varia missione dei due sessi. La comunanza delle donne e dei figli, l'educazione eguale ai due sessi, la comunione dei beni (sotto forma idealista e non materialista) rivelano il pensiero interno dello stato dorico. In fondo adunque il concetto dello stato ideale in Platone è essenzialmente ellenico, e l'afferma egli stesso (3); solo vi è un nuovo contenuto. Imperciocchè l'elleno nella sua coscienza nazionale trova la soddisfazione del

---

(1) **Geyer** Geschichte und System der Rechtsphilosophie p. 14.—Sull'ordinamento della educazione in Platone vedi De Rep. II 377. c. ss. III. VI, VII.

(2) Conf. **Van Den Es** De iure familiarum apud Athenienses p. 35.

(3) De Rep. V. 470. c. — Di qui il pronunziato platonico, che gli elleni sono per natura amici (φύσει φίλοι) ed i barbari per natura nemici (φύσει πολεμίοι). Vedi De Rep. V. 470. c.

suo ultimo interesse nell' interesse politico, mentre in Platone si afferma al disopra della vita politica la vita speculativa, come necessario presupposto della sua dottrina delle idee (1).

§. 25.

Le costituzioni.

Allo stato ideale, intimamente compenetrato con la sua costituzione, che realizza lo stato di giustizia, dee contrapporsi come antitesi lo stato arbitrario o dell' ingiustizia. La costituzione ottima, disegnata in Platone nel suo modello (2), non ammette altra forma che il regno o l' aristocrazia (3), dappoichè chiamando i più sapienti a reggere lo stato, essi debbono essere naturalmente pochi. La moltitudine adunque è coerentemente esclusa dalla direzione dello stato nella sua perfetta costituzione. Lo stato di giustizia si contrassegna nella attività armonica dei singoli entro la propria sfera; ora se i limiti della propria attività vengono infranti, la costituzione e lo stato che ne nascono realizzano l' ingiustizia. La trattazione delle forme illegittime di costituzione di fronte alla costituzione ottima è da Platone condotta con uno spirito eminentemente positivo, e rivelasi che la sua speculazione è condizionata dalle influenze dello svolgimento storico delle costituzioni greche. Questa trattazione da un lato concorda con quella già disegnata nel Politicus (conf. sop.ª §. 19), dall' altro la supera per la profondità dello svolgimento organico (4). In Platone è una osservazione stupenda, che le costituzioni non nascono dalle querce o dalle

(1) Vedi **Zeller** Die Philosophie der Griechen. v. II. par. 1. p. 591 ss.

(2) παράδειγμα — De Rep. V. 472. c. Effigies civilis reipublicae è detto da **Chalcidius** in Timaeum p. 75. Vedi **Hermann** Ges. u. Sys. d. Plat. Phil. p. 543.

(3) De Rep. IV. 445. d.

(4) **Hildenbrand** Ges. u. Sys. der Rechts-und Staatsphilosophie §. 17.

rupi, ma si fondano essenzialmente sui costumi (1). Platone per conseguenza non poteva disconoscere che variando i costumi e le condizioni storiche di un dato popolo la costituzione si cangia e si trasforma (2), e sorgono quelle profonde osservazioni sulla natura dei varii cangiamenti. Il punto fondamentale della divisione delle costituzioni è il principio psicologico. Se nella psiche alla ragione si sostituisce la potenza affettiva (il coraggio) o il senso, rendesi impossibile il τὰ αὑτοῦ πράττειν; similmente nello stato, se alla direzione del ceto dei sapienti sostituiscesi il ceto dei guerrieri o quello del terzo stato. Veramente poichè il ceto dei guerrieri è destinato anche esso alla signoria, non è una costituzione assolutamente cattiva dove esso domini solo. La τιμαρχία o τιμοκρατία (dove predomina la potenza affettiva, il coraggio) è dunque una forma intermedia tra l' ottimo stato e lo stato d'ingiustizia. Questo si realizza quando la terza potenza della psiche, il senso, o ciò che lo sostituisce nella costituzione, il terzo stato, sopraffaccia la direzione delle potenze superiori e dei ceti più elevati. Presentasi dapprima l'oligarchia, come governo di pochi e ricchi, indi la democrazia come governo della moltitudine e dei poveri, e finalmente la tirannide. In fondo questa distinzione era già nel Politicus, come si è già osservato, ma qui di fronte allo stato ottimo è trascurato il legittimo, e la trattazione assume una più organica forma, dappoichè essa è condotta nell' interesse dei passaggi dall' una all' altra forma di costituzione. Il carattere delle varie forme di costituzioni, e degli uomini che si educano nel suo spirito è disegnato con mano maestra. Predomina nella timarchia (principio carat-

(1) De Rep. VIII. 544. d. so.... ἢ οἴει ἐκ δρυός ποθεν ἢ ἐκ πέτρας τὰς πολιτείας γίγνεσθαι, ἀλλ' οὐχὶ ἐκ τῶν ἠθῶν τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν, ἃ ἂν ὥσπερ ῥέψαντα τἆλλα ἐφελκύσηται; GL. Οὐδαμῶς ἔγωγ', ἔφη, ἄλλοθεν, ἢ ἐντεῦθεν.

(2) Quindi egli afferma che tanti sono i generi di costituzione (πολιτειῶν εἴδη) per quanti sono i generi degli uomini (ἀνθρώπων εἴδη) De Rep. VIII. 544. d.

teristico di Sparta e di Creta) la smodata ambizione ed il desiderio di contese e di brighe, nell' oligarchia l' intemperata avidità della ricchezza dei pochi e l' oppressione dei poveri: quindi la distinzione in due città nemiche. Nella democrazia prevale la libertà (ελευτερία), la libera parola (πάῤῥησία), la facoltà di operare a piacere (ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅτι τις βούλεται). Infine nella tirannide lo sfrenato arbitrio e la sfrenata potenza del tiranno.

I mutamenti nelle costituzioni avvengono per le sedizioni (στάσεις). Dalla aristocrazia (forma dello stato ottimo) per la legge generale dell' universo, che ogni cosa che nasce è destinata in un certo tempo a perire, nasce la timarchia o timocrazia, forma intermedia tra l' aristocrazia e l'oligarchia. Dalla timarchia per lo smodato amore delle ricchezze nasce la oligarchia, e da questa la democrazia per la insaziabilità degli oligarchi di divenire ricchissimi. Finalmente dalla democrazia nasce la tirannide, come la prima dalla oligarchia; e come l' oligarchia perdesi per l'insaziabilità delle ricchezze, così la democrazia per lo smodato desiderio di libertà. L' intemperata libertà e nel singolo e nello stato tramutasi in servitù (1). Essa genera la lotta e la discordia, e la classe oppressa trova un appoggio nella direzione del tiranno. Platone osserva che la tirannia origina da una radice tutoria (ἐκ προστατικῆς ῥίζης). Questa osservazione è tratta dalla storia della tirannia greca. Però sembra che in questa trattazione non debba attribuirsi a Platone il pensiero, che i cangiamenti nella realtà della vita dovessero seguire una legge storica immutabile; ma che egli volesse disegnare una legge normale dei cangiamenti dal punto di vista logico ed etico, legge che pel difetto del principio genetico in Platone rimane fuori della realtà storica (2).

---

(1) De Rep. VIII. 564. a. Ἡ γὰρ ἄγαν ἐλευθερία ἔοικεν οὐκ εἰς ἄλλο τι, ἢ εἰς ἄγαν δουλείαν μεταβάλλειν καὶ ἰδιώτῃ καὶ πόλει.... ἐξ τῆς ἀκροτάτης ἐλευθερίας δουλεία πλείστη τε καὶ ἀγριωτάτη.

(2) Conf. su questo §. De Rep. VIII. IX. Per la critica di Aristotile

C. Lo stato legittimo.

§. 26.

In generale.

Come di sopra si è già notato, nel Politicus trovasi disegnato un triplice stato: lo stato ottimo, la sua antitesi, cioè lo stato arbitrario, ed un medio stato, lo stato legittimo. Platone che aveva nel dialogo πολιτεία (conf. §§. precedenti) disegnato nei suoi essenziali istituti il primo, connettendolo intimamente alla sua dottrina delle idee e della giustizia, e che per l'interesse dei contrarii aveva anche delineato il secondo, come il pessimo stato, nel gran dialogo delle leggi tratta dello stato legittimo (1). Se quindi nello stato ideale, come un tentativo di costruzione filosofica ed un esemplare secondo lo stesso detto di Platone (conf. sop.ª p. 58. n. 2), domina incondizionata e direttamente l'idea del bene mercè la mediazione dei filosofi, e nello stato arbitrario domina la violenza e la forza (prepotenza di un solo, di pochi o di molti); nello stato legittimo dee dominare incondizionata la legge, e dee trovarsi nel suo impero la causa efficiente della volontaria sottomissione dei cittadini allo stato. Se nello stato arbitrario è disegnato lo stato storico del tempo di Platone, che nella sfrenata licenza della moltitudine si esauriva con eterno passaggio dalla democrazia pura alla tirannia, e se nello stato ideale Platone intendeva contrap-

---

alla teoria platonica sui cangiamenti delle costituzioni conf. più innanzi §. 72. — Conf. anche **Hildenbrand**. Ges. u. Sys. der R. u. Staatsphi. §. 27. **Strümpell** Ges. der prak. Phil. der Griechen p. 431 ss.

(1) Sull'autenticità di questo dialogo vedi **Hermann** Ges. un. Sys. der Platonischen Philosophie p. 542. ss. Le varie opinioni trovansi riassunte in **Hildenbrand** Gesch. und. Sys. der Rechts-und Staatsphilosophie. v. I. p. 176. n. 1. È decisivo Aristotile Pol. II. 6.

porre un ideale ottimo per ritrarre con la potenza dei contrapposti l'immagine miserevole del primo, nello stato legittimo è la soddisfazione del vecchio principio, radicato nella coscienza ellenica, che la legittimità dell'imperio è nella volontarietà della sottomissione alla legge. Nello stato legittimo, come è disegnato in Platone, manca lo sforzo di elevarsi ad un ideale fuori della coscienza nazionale; esso ha un carattere più pratico e storico, ed accoglie per conseguente in un indirizzo positivo le istituzioni, che presentavano le città greche. La legge dee dominare in questo terzo stato sia come legge fondamentale (πολιτεία, costituzione), sia come particolare legge amministrativa (νόμος) (1). Essa dee conciliare i due principii fondamentali dell'ordinamento sociale, l'ordine e la libertà, e dee assicurare ciò che forma la felicità di uno stato, la pace e l'armonia. In questi concetti, che noi abbiam tratti dalla considerazione complessiva del gran dialogo delle leggi, mostrasi che il pensiero fondamentale ed il contenuto di esso da un lato è una necessità dello stesso pensiero platonico, disegnato nei tratti generali nel Politicus, dall'altro rivela in Platone un elevato senso storico, che seppe in esso apprezzare ciò che nelle condizioni della sua patria aveva bisogno di riforma e ciò che presentava una bontà relativa. Senza il dialogo delle leggi Platone apparirebbe un uomo incompiuto, vivente fuori della realtà storica, che nella sua realizzazione non ammette assoluta perfezione.

Lo stato legittimo è in istretta connessione coi principii fondamentali dell'etica platonica e con la sua teoria della virtù. Mentre lo stato ideale ha il suo principio nella giustizia, nello stato legittimo la base è la temperanza. Nell'organizzazione di questo manca l'interesse che nel primo mena alla distinzione dei ceti; e la temperanza, che

(1) Platone designa sin dal principio che la costituzione (πολιτεία) e le leggi (νόμοι) formano l'obbietto del suo dialogo. Leg. I. 625. a.

nello stato ideale è la virtù caratteristica del terzo stato, ma che si trova in tutti, diventa nello stato legittimo la virtù necessaria, perchè si realizzi l'armonia nello stato. Essa è dunque un principio costituzionale, che come virtù formale, trova il suo contenuto nelle altre virtù (la sapienza e la fortezza), non come caratteristiche di ceti, come nello stato ideale, ma come virtù del complesso dei cittadini. Infine la giustizia, che nel modello dello stato ideale è il principio fondamentale, diventa nel legittimo ciò che debbe esser nella mira ultima dei cittadini, perchè lo stato legittimo (l'ideale di secondo grado) si accosti per quanto più è possibile all'ideale assoluto.

§. 27.

Lo scopo dello stato nel dialogo delle leggi.

Il risultato della ricerca sull'idea fondamentale dello stato legittimo in Platone mena a conchiudere, che il suo scopo è in generale lo scopo dello stato ideale e dello stato ellenico, l'educazione dei cittadini alla virtù (1), mediante la quale si raggiunge la felicità (2). Quindi la cura in Platone di ordinare i pratici mezzi, perchè lo scopo educativo possa essere realizzato. Nel dialogo delle leggi trovasi un'ampia esposizione dei precetti, perchè il cittadino si educhi alla virtù, e si crei nell'animo dei componenti lo stato quel sentimento dell'incondizionata devozione alla patria, che è il carattere proprio del cittadino elleno. Musica e ginnastica, i due mezzi educativi, che Platone aveva accettati nello stato ideale, qui trovano ampla esposizione, e l'educazione assume un carattere di uniformità, che non si ha nello stato ottimo, dove nella missione speciale di ciascun ceto

(1) Leg. I, 630. c. πρὸς πᾶσαν ἀρετήν.

(2) La felicità è nella vita della pace (ἐν τῷ τῆς εἰρήνης βίῳ). Leg. VIII, 829 a.

si afferma l'esigenza di una speciale forma di educazione. Gli esercizii guerreschi, che nella lotta e nel salto svolgono le forze del corpo, preparano tutti i cittadini a resistere alle fatiche della guerra, e svolgono in tutti la virtù della fortezza, che è a difesa delle istituzioni politiche, e che qui in un modo più conforme alla umana natura ed alla forma storica dello stato dee ritrovarsi in tutti i cittadini. Nemmeno le donne sono escluse da questi esercizii, cosicchè in questo come in altri istituti dello stato legittimo rivelasi che Platone in questa seconda forma di stato era coerente ai suoi principii, e non dimenticava l'esemplare, che egli aveva disegnato nel dialogo πολιτεία. Gli ordinamenti per l'educazione scendono fino ai più minuti particolari, ed essi sono disegnati evidentemente sulle istituzioni positive delle città greche, specialmente di Sparta e di Creta. La temperanza (nello stato legittimo), come la giustizia (nello stato ideale), mena alla felicità della comunanza, e lo scopo educativo dello stato debbe essere l'alto interesse dell'attività politica (1).

§. 28.

L'impero della legge e la costituzione.

L'essenza della legge è Dio, che principio, mezzo e fine di tutte cose, effettua il giusto secondo natura (2). In contrapposto del principio di Protagora (conf. sop.ª p. 29), Dio è di tutte cose la misura (3). La legge adunque, superiore ai cittadini, e che costituisce l'armonia nello stato, è incondizionatamente sovrana, perchè superiore all'arbitrio. Men-

(1) Sulla educazione vedi Leg. II e VII.

(2) Leg. IV. 716. a. ὁ μὲν δὴ θεός.... ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος.

(3) Leg. IV. 716. c. ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα καὶ πολὺ μᾶλλον, ἤ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος.

tre gli animali irragionevoli sono guidati dall' istinto brutale, l' uomo è tratto a vivere secondo la legge (1). L' uomo, che per sè è insufficiente per natura (2), intende che egli è destinato allo stato, ed impara a considerare l' interesse dello stato come il supremo interesse, che in sè concilia il privato. L' interesse comune unisce nello stato mentre il privato divide (3). I reggenti dunque sono ministri della legge (4), e subordinandosi ad essa, servono alla felicità ed alla conservazione dello stato, mentre elevandosi violentemente su di essa ne preparano la ruina. Manca nello stato legittimo l' organo adeguato dell' idea, la scienza, e manca il ceto dei filosofi, che come mediatori tra l' idea del bene e lo stato, reggono secondo l' idea; e supplisce la legge come un che divino, al quale si debbe rispetto come il principio di unità e di ordine, ed al quale i reggitori sono sottoposti (5). Non è possibile non rimanere profondamente presi dalla meraviglia dinanzi alla elevatezza di questa veduta in Platone. Nel concetto nazionale ellenico accanto alla incondizionata sottomissione alla legge, come esigenza del principio dell' ordine, è la volontarietà di questa sottomissione, che costituisce la libertà nel senso greco e la legittimità dell' imperio dei reggitori. Platone sforzasi di soddisfare filosoficamente a questa esigenza nel suo progetto. La legge quindi è preceduta da proemii, che cercano di generare nell' animo dei cittadini la persuasione della opportunità della legge (6). L' obbedienza alla legge non dee essere solo forzosa, ma libera, poichè essa è legge interiore e creatrice del motivo

(1) Leg. IX. 874. e. — — ὡς ἄρα νόμους ἀνθρώποις ἀναγκαῖον τίθεσθαι καὶ ζῆν κατὰ νόμους, ἤ μεδὲν διαφέρειν τῶν πάντη ἀγριωτάτων θηρίον.

(2) Leg. IX. 875. a. Conf. sop.a §. 22.

(3) Leg. IX. 875. a. τὸ μὲν γὰρ κοινὸν ξυνδεῖ, τὸ δὲ ἴδιον διασπᾷ τὰς πόλεις.

(4) Leg. IV. 715. d. 22.

(5) La legge è signora dei reggitori (δεσπότης τῶν ἀρχόντων). Leg. IV. 715. d.

(6) Nella forma legislativa distinguesi dunque la legge dal suo proemio (νόμος τε καὶ προοίμιον τοῦ νόμου). Leg. IV. 722. e.

(conf. sop. §. 2). Quindi Platone dice che la legge dee conciliare la persuasione e la forza (πειθώ καὶ βία) (1). Essa prescrivendo ciò che è bene e ciò che è male, comanda con affetto di padre e di madre (2). Con ciò è accordato l' elemento coattivo e libero nella sottomissione alla legge dello stato. Si è ad essa sottoposto perchè si sa e si vuole esserlo.

Platone aveva già trattato nei dialoghi Politicus e de Republica della teoria delle varie forme di costituzione (conf. sop.ª §§. 19, 25), nel dialogo delle leggi v' ha tuttavia un nuovo punto di veduta. I due principii che nello stato debbono avere la loro soddisfazione, e che debbono essere accordati mediante l' impero della legge, cioè il principio di ordine e di libertà, creano, secondo che l' uno o l'altro predomini, due forme fondamentali di governo (πολιτειῶν μητέρες), la monarchia e la democrazia (3). L' esigenza dell' ordine è il dispotismo (nel senso greco ed originario della parola); ora se in una città vi è eccesso di dispotismo o eccesso di libertà (4) generasi la discordia, e non raggiungesi la felicità dello stato. Le due antitesi debbono dunque essere accordate; ed a questo bisogno risponde un governo misto dell' elemento monarchico e democratico. Tale è secondo Platone la costituzione di Sparta (5).

Platone disegna i tratti fondamentali di questa costituzione, ed all' occasione della ricerca della sua origine, egli pone un principio, che rivela una direzione eminentemente pratica: Dio, e con lui la fortuna e le occasioni governano le umane cose, e vi si aggiunge l' arte (6). Delle forme comuni di governo tirannide, regno, oligarchia, demo-

(1) Leg. IV. 722. b.

(2) Leg. VIII. 823. a. IX. 819. a.

(3) Leg. III. 693. d. εἰσὶ πολιτειῶν οἷον μητέρες δύο τινὲς, ἐξ ὧν τὰς ἄλλας γεγονέναι λέγων ἄν τις ὀρθῶς λέγοι. 701.

(4) Leg. IV. 693. e.

(5) Leg. IV. 712. d. e.

(6) Leg. IV. 709. b. c.

crazia, la più adatta a trasformarsi in una costituzione temperata e legittima è secondo Platone la tirannia. La tirannia nel senso greco, spogliasi del carattere odioso, quando si dirige alla libertà ed alla garentia del demos. Allora per l' elleno vi ha la generosa tirannide. In secondo luogo viene il regno, in terzo la oligarchia. La più difficile ad accogliere l' elemento della temperanza come principio della costituzione è l' oligarchia (1). Il tiranno di Platone, intento a fondare una costituzione mista e temperata, designa il dittatore, che in certe circostanze è additato ai popoli come solo mezzo per la loro salvezza.

§. 29

La costituzione mista.

Come è realizzata in Platone l' idea di una costituzione mista, lontana dai due estremi, il dispotismo e l' anarchia? Nello stato legittimo manca la divisione in ceti; è quindi necessaria un' altra base per l' organizzazione sociale. Poichè il possesso fondiario è presupposto in Platone diviso in egual numero di porzioni inalienabili secondo le famiglie, che compongono il suo stato, la differenza economica può ravvisarsi nella ricchezza mobiliare. Questa differenza è presa come base della organizzazione sociale, distinguendo la cittadinanza in quattro classi (2). I limiti estremi, che determinano la posizione della cittadinanza nell' infima o nella più alta classe sono il possesso della porzione fondiaria ed il quadruplo del valore di essa. È dunque stabilmente fissato il limite estremo della povertà e della ricchezza. Mentre nello stato ideale l' esistenza di una classe di lavoratori (conf. sop.ª §. 22) rendeva inutile la schiavitù, nello stato legit-

(1) Leg. IV. 709. e. 710 ss.
(2) Leg. V. 737. c. ss.

timo, dove a ciascuno è dato partecipare all' amministrazione dello stato, rendesi necessario l' ozio nel senso greco (conf. sop.ª §. 2), e quindi la schiavitù è ammessa. L' autorità dello stato è posta in mano di una magistratura, composta di trentasette membri, che abbiano l' età di cinquantasette a settantasette anni. La loro elezione è fatta dai capaci di portare le armi ed altri distinti cittadini. Essi sono sottoposti ad una triplice elezione: se ne scelgono dapprima trecento, e poscia in una nuova elezione vengono tra i trecento eletti cento, e tra questi in una terza risultano magistrati trentasette cittadini, che abbiano avuti il maggior numero di voti. Accanto a questa magistratura ponesi un consiglio (βουλή) composto di trecento sessanta membri, novanta per ciascuna delle quattro classi. L' elezione è determinata in modo che in ciascuna delle quattro classi vengono eletti centottanta membri, cosicchè ne risultano settecento venti eletti. La sorte decide tra questi coloro che debbono comporre il consiglio. Esso si divide poscia in dodici commissioni, ciascuna delle quali è in ufficio un mese dell' anno (1). Come guarentigia suprema dello spirito della costituzione è ordinata un' assemblea notturna di cittadini educati alla filosofia. Questo è nei suoi lineamenti fondamentali il progetto di costituzione per lo stato legittimo, che dee realizzare il principio di eguaglianza, pel quale secondo natura debbe sempre attribuirsi cose eguali ad esseri ineguali (2). Così le leggi non saranno dirette alla utilità ed alla potenza di pochi tiranni o del demos, ma al giusto. Il modo di elezione, misto di scelta e di sorte, concilia secondo Platone il principio rigoroso della eguaglianza degli onori attribuiti ai cittadini senza distinzione di merito, alla più giusta ripartizione di essi secondo la capacità. Come è soddisfatta la esigenza di un governo misto in Platone? Dal punto di vista dell' accordo dell' elemento monarchico

(1) Leg. VI. 756. e. ss.
(2) Leg. VI. 757. d. τὸ κατὰ φύσιν ἴσον ἀνίσοις ἑκάστοτε δοθέν.

e democratico, il modello di Platone è inferiore alla costituzione di Sparta, che pure egli aveva considerata come la realizzazione di quell' accordo. Ma Platone dà al governo misto il significato di una costituzione temperata, nella quale si concilii l' interesse della libertà e dell' ordine, e dove l' esercizio del supremo potere dello stato venga assicurato mediante un elemento elettivo nei più capaci. Se si consideri l' ultimo risultato, al quale era giunta la democrazia ateniese, cioè che a vegliare all' interesse del tutto solo tutti sono capaci, e che, solamente per la impossibilità che tutti comandino contemporaneamente, è necessario per l' esercizio del potere amministrativo nello stato che vengano determinati certi cittadini, i quali, chiamati dalla sorte ed annualmente, soddisfacciano a quel bisogno, non si potrà negare al modello dello stato legittimo il carattere di una costituzione temperata e mista. Ciò che differenzia infine questo modello dalla costituzione di Sparta, e l' accosta alla solonica, è la divisione in classi secondo il censo, aggiungendo così un elemento timocratico ai lineamenti essenzialmente democratici di essa.

§. 30.

L' individuo ed i suoi rapporti.

Il pensiero fondamentale greco, che i diritti dell' individuo sono essenzialmente fusi nello stato, e che nella direzione legislativa non fa distinguere il diritto pubblico dal privato, fa trattare i rapporti dell'ultimo anche nello stato legittimo di Platone, come diretta conseguenza dello stato stesso. I rapporti di famiglia, di proprietà, di obbligazioni sono riconosciuti come essenziali rapporti per l' organizzazione politica. Quindi il limite assoluto, che lo stato ad essi impone nella loro cerchia. Così tutti gl' istituti di diritto privato sono ligati intimamente agli ordini costituzionali, e lo stato

impone matrimonii, limita la proprietà, regola il commercio, non perchè l' individuo e la famiglia si riconoscano nella sfera della loro subiettività, come tale, ma in quanto quei rapporti costituiscono il tutto dello stato. Cosicchè è esatta l' osservazione dell' Hildenbrand, che non vengono garentiti quei rapporti in grazia dell' individuo, ma che viene garentito l'individuo in grazia dei rapporti (1). Nel concetto greco l' individualità personale non ha il suo riconoscimento, e nella psicologia platonica manca la volontà, come la facoltà che impronta all' azione l' elemento caratteristico ed individuale, e che reclama la protezione giuridica nella sfera individuale del subietto. Nel gran dialogo delle leggi trovansi molteplici determinazioni che riguardano istituti privati, ed in massima parte modellati sul diritto attico, ma essi sono così intimamente ligati col progetto di costituzione, che Platone disegnava nello stato legittimo, che questa stessa intima connessione mostra come egli li delineasse nella veduta che essi facessero essenzialmente parte degli ordini politici. Se nello stato legittimo scompariscono gli istituti mostruosi della comunanza delle donne e dei beni, che ligansi allo stato ideale, ciò avviene perchè la base dell' organizzazione sociale nei due stati è differente, e non perchè si riconoscesse un diritto individuale di matrimonio o di proprietà. La parola ξυμβόλαια, che designa in Platone i rapporti privati (proprietà, obbligazioni, testamenti), indica i rapporti degli individui tra loro, ma sol come parti dello stato (2). L' esposizione particolare di questi istituti offre un grande interesse storico, ma dal punto di vista della nostra trattazione, essa può essere trascurata, senza che il disegno ed il concetto dello stato legittimo vengano pertanto meno chiariti.

(1) **Hildenbrand** Geschichte und Syst. der Rechts-und Staatsphilosophie §. 43.

(2) Vedasi l' ottavo ed undecimo libro Delle leggi.

V.) Aristotile.

—

§. 31.

Idea generale.

Aristotile (n. 384, m. 322. a. C.) ereditò da suo padre Nicomaco, che fu medico, l'amore per le ricerche naturali e la direzione profondamente osservatrice. Discepolo di Platone per venti anni, ne acquistò l'amore per la speculazione, e si rannodò per mezzo di lui alla dottrina socratica, ed al principio che il sapere è sapere della realtà. Vissuto nella corte di re Filippo per educare Alessandro, trasse dalla viva osservazione del reggimento di un grande stato insegnamenti positivi, che lo spinsero ad un indirizzo pratico nella sua teoria politica. Uomo di una straordinaria attività studiò e raccolse le teorie degli antichi pensatori, e le combattè con isquisita critica dal punto di vista del metodo osservativo. Meraviglioso pensatore, dal quale molte discipline prendono le mosse per la loro storia, pose le basi dell'anatomia comparata, e scrisse un libro stupendo sulla storia degli animali. Aristotile fu dunque l'uomo completo, e non è a meravigliare se nella costruzione filosofica egli presentasse il sistema più perfetto dell'antichità. Il difetto della filosofia platonica, la mancanza di un principio genetico, che colmi l'abisso tra le idee e la materia, è in Aristotile superato. All'idea ed alla materia nella teoria di Platone subentra dunque in Aristotile la materia (ὕλη), la forma (μορφή) e come medium il movimento (κίνησις). L'uomo è spinto dalla natura al sapere (1); ora il sapere della realtà

(1) Met. I, 1. Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

non è possibile senza spiegare la genesi delle cose (il divenire), la trasformazione, il movimento. Dee dunque ricercarsi il principio del movimento (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), senza del quale la trasformazione rimane inconcepibile, e non spiegata la generazione e la corruzione. Aristotile ha piena coscienza di questa posizione filosofica, e della insufficienza delle scuole anteriori (Pitagorici, Eleatici, Platone ec.) (1). Mercè il movimento si può comporre l'antitesi, non sciolta da Platone, tra l'idea e la realtà (2). La filosofia, come scienza della verità (3), come scienza dei supremi principii, e degli universali (4), è chiamata a risolvere il problema. La materia è l'essere involuto, il puro essere potenziale (δυνάμει ὄν); la forma è l'essere attuale (ἐνέργεια ὄν). La configurazione dell'idea è la forma (σχῆμα τῆς ἰδέας) (5). Ora in quanto il puro essere potenziale (la materia) è determinato allo svolgimento come essere attuale (forma) si ha il movimento, e si spiega la genesi delle cose. La potenza apparisce come primo rispetto all'atto (ἐνέργεια), ma ciò è pura apparenza, in realtà l'atto è il vero primo (6). L'atto precede la potenza e per la genesi e pel tempo (7). Il movimento è dunque l'atto della potenza; l'atto (ἐνέργεια) è la potenza nella direzione del movimento (δύναμις κατὰ κίνησιν) (8). Vi è dunque la potenza e l'atto, e l'essere come risultato del movimento è l'uno e l'altro (9). Il mo-

(1) Met. I, 6 ss.
(2) Met. I, 7.
(3) Met. II, 1. φιλοσοφία, ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας.
(4) Met. XI, 1. ἡ σοφία περὶ ἀρχὰς ἐπιστήμη τίς ἐστι.
(5) Met. VII, 3.
(6) Met. IX. 8. φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστι.
(7) Met. IX. 8. ἡ ἐνέργεια καὶ οὕτως προτέρα τῆς δυνάμεως κατὰ γένεσιν καὶ χρόνον.
(8) Met. IX. 6.
(9) Met. XI, 9. Ἔστι δὲ τὸ μὲν ἐνεργείᾳ μόνον, τὸ δὲ δυνάμει, τὸ δὲ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, τὸ μὲν ὄν.

vimento adunque non è fuori delle cose (1). L'energia spinge al movimento, ed in quanto designa lo scopo (τέλος) è ἐντελέχεια (2). Così considerando i due principii fondamentali in sè ed in movimento, Aristotile distinse la materia, la forma, il principio del movimento e lo scopo finale. Poichè ogni cosa empirica è il risultato di questi quattro principii, si hanno quattro cause, la materiale, la formale, la motrice e la finale. Il principio della trasformazione e del movimento, come potenza in altro e per altro, e da altro e per altro (3), è dunque il punto di unità e di accordo tra l'essere, come materia o potenza, e l'essere come forma; ed il movimento è la loro relazione. Il movimento infine è una potenzialità, che si dirige alla realtà, ma che è ancora ligata alla potenzialità; ed è una realtà incompinta (4). V'ha una doppia specie di potenze, le irrazionali e le razionali (5). Nelle cose il principio del movimento è la natura (6), in tutto ciò che è prodotto dall'attività dello spirito il principio del movimento è fuori di essa. Ma poichè ogni cosa è movimento, ed il principio del movimento è la stessa forma, come energia, in essa è il punto di accordo tra la natura e lo spirito. In ogni prodotto della libera attività umana è dunque la base naturale, come causa coefficiente. I due principii forma e materia spiegano le cose e le loro relazioni, dappoichè ogni speciale obbietto è nel tempo stesso potenza ed atto, atto rispetto a sè, potenza rispetto ad un altro. In questa relazione, ed in quanto il movimento è nelle cose, ogni cosa

(1) Met. XI, 9. Οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα. Conf. Phi. III, 1.

(2) Parola propria di Aristotile, che suona: ἐν ἑαυτῷ τέλος ἔχον. Met. XI, 9.

(3) Met. V. 12. ἀρχὴ μεταβολῆς ἢ κινήσεως, λέγεται δύναμις ἐν ἑτέρῳ, ἢ ἕτερον· ἡ δ' ὑφ' ἑτέρου, ἢ ᾗ ἕτερον.

(4) Conf. Zeller Die Philosophie der Griechen v. II. par. 2. p. 266.

(5) Met. IX, 2. — — δῆλον ὅτι καὶ τῶν δυνάμεων, αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι, αἱ δὲ μετὰ λόγου.

(6) Phis. III. 1. ἡ φύσις μὲν ἐστιν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς.

è movimento, e le esistenze si condizionano reciprocamente come moventi e mobili, come potenze attive e passive (1). Ma il movimento presuppone un impulso originario, una pura energia ed una pura forma. L'attività pura come forma, spoglia di ogni materiale sostanza, è Dio (2), sommo intelligibile e sommo intelligente (νοῦς καὶ νοητόν) (3), pensiero del pensiero (νοήσεως νόησις) (4). Dio adunque è l'eterno vivente, come energia del pensiero (νοῦ ἐνέργεια, ζωή), energia per sè (ἐνέργεια καθ' αὑτήν). Dio, eterno ed ottimo vivente (ζῷον ἀΐδιον, ἄριστον) (5) è movente ed immobile (6). Esso è il primo principio di ogni movimento. Aristotile dunque si eleva ad un pensiero originario ed organico, e nel movimento, che spiega le relazioni delle cose, e che designa gli scopi di esse in quanto divengono, trovasi una teleologia interiore ed immanente (7).

Mentre in Platone il problema della conoscenza è insufficientemente sciolto mediante il puro impulso intuitivo, in Aristotile, dove il dualismo tra idea e materia, è risoluto, la conoscenza diventa possibile mediante l'applicazione del pensiero ai particolari. L'essere in atto come forma è per sè conoscibile, quindi in relazione al subbietto pensante è idea (εἶδος) o ragione (λόγος). Il vero sapere è nel sapere degli universali, che esistono per sè. Tuttavia nei particolari, che esistono solo rispetto ad altro, l'universale può riconoscersi. Il particolare è il dato dell'osservazione e dell'esperienza, e si designa il metodo ricercativo, proprio della filosofia aristo-

(1) Phis. III. 1.

(2) Met. XII. 6.

(3) Met. XII, 7.

(4) Met. XII, 9.

(5) Met. XII, 7.

(6) Met. XII, 7. Phil. III. 1.

(7) Il movimento è il concetto fondamentale della metafisica aristotelica, ed esso domina come principio supremo tutto il suo sistema. Confrontisi specialmente il cap. nono del libro undecimo della metafisica, ed il libro terzo e quinto della fisica.

telica, nella induzione. Aristotile in conformità del suo indirizzo predilige adunque il metodo induttivo, ma esso pel principio originario del movimento, che è il presupposto delle cose sensibili, si eleva al processo dialettico. Infine non è senza ragione, che ad Aristotile si attribuisce una direzione secondo un principio storico: difatti le particolarità di ciò che riguarda l'uomo, come attivo, trovansi sol nella storia, e spiegasi come Aristotile nella sua teoria dello stato facesse gran conto delle istituzioni storiche e positive (1).

Nella classificazione generale delle scienze Aristotile pone una prima distinzione tra le teoriche e le pratiche; le prime hanno per obbietto la verità, le altre l'agire (2). Questa prima classificazione è completata mediante la distinzione delle scienze teoriche in logica, fisica e matematica, e delle pratiche in etica, politica ed economica. Alle forme e gradi dell'essere (logico, fisico ed etico) risponde adunque una speciale scienza, e tutte si appuntano alla scienza suprema (la metafisica) (3).

Tali sono i delineamenti generali del pensiero aristotelico, ligato ad un grande e vivente sistema, che domina lo sviluppo delle sue ricerche sulle forme concrete della vita etica (l'individuo, la famiglia, lo stato).

---

(1) Conf. **Hildenbrand** Gesch. un. Syst. der Rechts-und Staatsphilosophie v. II. p. 254. **Rossbach** Die Perioden der Rechts-philosophie, che nella partizione dei sistemi accetta le categorie generali di idealismo e realismo, indica Aristotile come il fondatore del realismo.

(2) Met. II. 1. [ἐπιστήμης] θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια, πρακτικῆς δ' ἔργον.

(3) Su questa classificazione, nella quale gli storici della filosofia greca non sono concordi, vedi **Ritter** Histoire de la Phil. ancien. IX, 2. **Zeller** Die Philosophie der Griechen v. II. par. 2. p. 123 ss. **Conti** Storia della filosofia v. I. p. 348.

A. L' Etica e i suoi rapporti con la teoria dello stato.

§. 32.

Il punto di partenza.

Ogni arte (τέχνη), ogni dottrina (μέθοδος), ogni atto (πρᾶξις) dirigesi al bene (ἀγαθόν). Il bene adunque costituisce il fine (τέλος). Ma vi ha una gradazione organica di fini, dominati da un fine supremo. Il fine supremo si ricerca per sè (δι' αὐτό), i fini inferiori si ricercano come mezzi di esso (διὰ τοῦτο). Il fine supremo è il sommo ed ottimo bene (τέλος ἄριστον). Il fine dell' uomo individuo è identico a quello dello stato, ed è un bene proprio dell' uomo, un bene umano (ἀνθρώπινον ἀγαθόν). Poichè lo stato è condizione suprema di apparecchio e di conservazione del bene, il fine dello stato è più perfetto di quello dei singoli. La dottrina etica per conseguente, il cui obbietto è il bene, ha una sostanza politica (πολιτική οὖσα) (1).

Nella ricerca del bene supremo, come obbietto dell' azione (ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθόν), Aristotile muove dal consenso universale, che lo ripone nella felicità (εὐδαιμονία). Ma il contenuto della felicità è variamente determinato non pure dal volgo, ma dai sapienti, e sorge l' esigenza della critica dei varii principii etici, sul fondamento del famoso assioma logico, che bisogna prendere le mosse dal noto per salire all' ignoto (2). La felicità non consiste nella vita voluttuosa (βίος ἀπολαυστικός), non nella vita pubblica (βίος πολιτικός), non nella vita intellettuale (βίος θεωρητικός). Questi sistemi etici segnano una gradazione progressiva, l' infimo è il primo, che abbassa la vita umana alla

(1) Eth. Nicom. I, 1. 2.
(2) Eth. Nicom. I, 4, 5. Ἀρκτέον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν γνωρίμων.

vita animalesca. La felicità non consiste nella sola virtù, non nelle ricchezze (1), non nelle idee (2).

Sorge quindi in Aristotile l'esigenza di stabilire in forma positiva in che consista il bene supremo, come felicità. La gradazione dei fini, ordinata come architettonica dal fine supremo, e quindi come una vivente ed immanente teleologia, costituisce il punto di partenza della teoria. Ogni azione (πρᾶξις) ed ogni arte (τέχνη) ha un proprio fine, al quale si dirige. Il bene consiste nell'azione verso il fine (la sanità nella medicina, la vittoria nell'arte militare). Il fine ottimo (τέλος ἄριστον) è in sè perfettissimo, ed è tale per sè stesso. In esso è la felicità. Però se il bene è nell'azione, quale è l'azione che costituisce il bene e la felicità suprema? Aristotile ricorre alla sua psicologia. La vita vegetativa e la sensitiva non sono caratteristiche della vita umana. L'uomo ha la prima comune con le piante, la seconda cogli animali. Ciò che costituisce la caratteristica della vita umana è la vita dello spirito. Or nello spirito vi ha una doppia attività, l'una razionale, l'altra irrazionale (3): la prima diretta ad imperare e più perfetta, la seconda destinata ad ubbidire; la vita veramente umana è dunque una energia dello spirito ed una attività razionale (ψσιχης ἐνεργεια καὶ πρᾶξις μετὰ λόγου). Ora nell'esercizio della attività razionale è la virtù; la felicità dell'uomo è dunque una attività diretta alla virtù (ψσιχης ἐνέργεια κατ' ἀρετήν), e poichè le virtù sono molte, è l'attività diretta alla virtù ottima e finale (ψσιχης ἐνέργεια κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην ἀρετήν). L'attività razionale adunque e virtuosa è il principio correttivo del sistema eudemonistico di Aristotile. La felicità non consiste nel basso ed animalesco piacere, ma nella nobile soddisfazione dello spirito per la sua

(1) Eth. Nicom. I, 5.

(2) Eth. Nicom. I, 6.

(3) Eth. Nicom. I, 7. 14. εἰ δ' ἔστιν ἔργον ἀνθρώπου, ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον, ἢ μὴ ἄνευ λόγου.

energia. Niuno prima di Aristotile era stato tratto per l' esigenza del sistema a rilevare il carattere proprio dell' azione umana. Aristotile costruisce in armonia della sua dottrina quella stupenda teorica dell' imputazione, che forma il contenuto del libro terzo dell' Etica a Nicomaco.

In tutta questa ricerca sul supremo bene e sulla felicità perfetta, non è trascurato il rapporto dell' individuo allo stato. Imperciocchè il bene finale (*τέλειον ἀγαθόν*) dee essere a sè sufficiente (*αὔταρχες*) non pure per l' individuo, ma per la famiglia, per gli amici, per lo stato, poichè l'uomo è per natura un essere politico (1). Questo pensiero dell' autarchia diventa un pensiero fecondo per la costruzione della teorica dello stato, ed in questa parte della trattazione etica è rimandata ad altro luogo (2).

La derivazione del principio etico in Aristotile è fatta nella piena coscienza sistematica. Esso è in accordo colla sua Psicologia, come già si è notato, e deriva direttamente dal principio metafisico, nel quale la nozione non è fuori delle cose (3). Da ciò deriva che l' idea del bene e della felicità è nella stessa attività. L' uomo così, come principio vivente ed attivo, fa a sè stesso il proprio bene sulle basi stabilite dalla natura.

§. 33.

Classificazione e teoria generale delle virtù.

Poichè la felicità è secondo Aristotile una attività diretta alla virtù, egli è spinto a trattare di questa per meglio raggiungere la nozione della prima (4). Egli torna al fondamento

(1) Eth. Nicom. I, 7, 6. *τὸ δ' αὔταρχης λέγομεν οὐκ αυτῷ μόνῳ τῷ ζῶντι βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι, καὶ τέκνοις, καὶ γυναικὶ, καὶ ὅλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις· ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ἄνθρωπος.*

(2) Sul contenuto di questo §. vedi tutto il cap. 7. lib. I. dell' Etica a Nicomaco.

(3) Vedi **Hildenbrand** Gesch. und Syst. der Rechts-und Staatsphilosophie v. I. p. 262.

(4) Eth. Nicom. I, 13, 1. *'Επεὶ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν* ec.

psicologico: dee trattarsi della virtù e della felicità propria dell' uomo. V' ha nella psiche una parte ragionevole ed una parte irragionevole. Da banda il principio vegetativo, l' elemento privo di ragione, ma capace del suo governo (ὀρεκτικὸν αἰσθητικόν), e la ragione sono capaci di virtù. V' ha una doppia specie di virtù: il dirigersi della ragione (λογιστικόν, λόγος) verso il suo obbietto è la virtù intellettuale (ἀρετὴ διανοητική), ed il dirigersi dell' attività verso il bene (ἀγαθόν) è la virtù etica (ἀρετὴ ἠθική, o semplicemente ἀρετή) (1). Prescindendo dalle virtù intellettive, che son trascurate nella trattazione dell' Etica, trattasi ora di designare la genesi e lo sviluppo delle virtù etiche (γένεσις καὶ αὔξησις) (2). La virtù etica non si genera dalla natura (φύσις), ma dall' Ethos, dal quale trae il nome (3). Ciò che è prodotto dalla natura è sottoposto a leggi fatali, come la caduta di un grave, lasciato libero al proprio peso, e non vale l' abitudine: mentre la virtù etica è un prodotto della attività dello spirito. La natura fa l' uomo capace di generare la virtù, l' abitudine etica la genera. L' uomo dunque diventa virtuoso, operando virtuosamente; così si diventa giusto, praticando il giusto, temperante, praticando la temperanza, forte, praticando la fortezza (4). La virtù dunque è un abito (ἕξις) (5).

Ma poichè l' esposizione dell' etica (la prima parte della πραγματεία) non si limita ad una pura teorica (θεωρία) sulla virtù, ma esige che si divenga buono, e quindi si dirige all' attività pratica (πρᾶξις) (6), dee pure indagarsi in che essa consiste come abitudine etica (ἕξις). L' agire

(1) Eth. Nicom. I, 13.

(2) Eth. Nicom. II, 1, 1.

(3) Eth. Nicom. II, 1, 2.

(4) Eth. Nicom. II, 1, 4. οὕτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες, δίκαιοι γινόμεθα· τὰ δὲ σώφρονα, σώφρονες· τὰ δ' ἀνδρεῖα, ἀνδρεῖοι.

(5) Eth. Nicom. II. 4. 6.

(6) Eth. Nicom. II, 2, 1.

a norma della retta ragione (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν) (1) è il presupposto di ogni virtù. L'agire secondo la retta ragione consiste nel tenersi lontano dai limiti estremi, l'eccesso (ὑπερβολή) ed il difetto (ἔλλειψις). In ogni cosa vi ha il troppo (τὸ πλεῖον), il poco (τὸ ἔλαττον) e l'eguale (τὸ ἴσον) (2). L'eguale è il mezzo tra gli estremi, l'eccesso ed il difetto. La virtù è anche essa nel mezzo. Imperciocchè la virtù etica consiste nell'affetto e nell'attività (περὶ πάθη καὶ πράξεις), dove vi è anche l'eccesso, il difetto ed il mezzo (3). Se la virtù è nel mezzo, essa è un medio (μεσότης) (4). Molti affetti hanno i loro estremi, audacia e timidità, p. es., sono gli estremi della fortezza; ma pur ve ne sono quelli nei quali è inconcepibile il mezzo e l'eguale (passioni delittuose, furto, omicidio, adulterio) (5). Con questa teoria generale sulla virtù, Aristotile organizza la serie delle virtù speciali, notando il mezzo e gli estremi degli affetti e degli atti.

§. 34.

Teoria della giustizia e del giusto.

Il giusto (δίκαιον) è uno speciale rapporto del buono (ἀγαθόν), e come virtù o abitudine etica ad essa rispondente si ha la giustizia (δικαιοσύνη). La misura e la norma della giustizia è dunque il giusto, ond'è che Aristotile elevasi sul concetto formale della giustizia dato da Platone, dandole un contenuto obiettivo. La giustizia adunque è un abito, mediante il quale coloro che oprano il giu-

(1) Eth. Nicom. II, 2, 2.

(2) Eth. Nicom. II, 6, 4.

(3) Eth. Nicom. II, 6, 10. Λέγω δὲ τὴν ἠθικήν [ἀρετήν]· αὕτη γάρ ἐστι περὶ πάθη καὶ πράξεις· ἐν δὲ τούτοις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις, καὶ τὸ μέσον.

(4) Eth. Nicom. II, 6, 13.

(5) Eth. Nicom. II, 6, 18.

sto sono giusti, lo praticano e lo vogliono (1). Però in conformità del pensiero ellenico Aristotile dà una doppia nozione del giusto e della giustizia; della giustizia e del giusto, cioè, in largo senso, e della giustizia e del giusto in senso stretto. Poichè il giusto è dato dalla legge (νόμος), la quale esaurisce tutto il dominio etico, esso è in tal rapporto universale, e la giustizia che vi si riferisce è la giustizia in senso lato, non come una speciale virtù, ma come la virtù totale. La legge dunque è la misura obbiettiva della giustizia in largo senso. Il giusto in s. l. è dunque ciò che è posto dalla legge, il legale (νόμιμον); ed in quanto in ogni cosa vi è il troppo ed il poco, ed il mezzo come eguale (ἴσον), il giusto è anche esso l'eguale (2). L'opposto del giusto, l'ingiusto, è per conseguenza l'illegale e l'ineguale (3). Veramente Aristotile, in conformità di quanto si propone in principio della sua esposizione sulla giustizia e sul giusto (Eth. Nicom. V, 1, 1), avrebbe dovuto spiegare in che consiste il mezzo del giusto ed il medio della giustizia, disegnando gli estremi. Ma per quanto la nozione del giusto e della giustizia in senso lato non sia da Aristotile determinata nei particolari, come osserva il Voigt (4), non pare che nel suo pensiero rimanesse del tutto trascurato ciò che formava il suo primo proponimento, e che derivava

(1) Eth. Nicom. V, 1, 3. Ὁρῶμεν δὴ πάντας τὴν τοιαύτην ἕξιν βουλομένους λέγειν δικαιοσύνην, ἀφ' ἧς πρακτικοὶ τῶν δικαίων εἰσὶ, καὶ ἀφ' ἧς δικαιοπραγοῦσι καὶ βούλονται τὰ δίκαια.

(2) Eth. Nicom. V, 1, 8. τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον, καὶ τὸ ἴσον.

(3) Eth. Nicom. V, 1, 8. τὸ δ' ἄδικον τὸ παράνομον, καὶ τὸ ἄνισον. Sull'intero passo conf. **Trendelenburg** Historieche Beiträge sur philosophie v. II. p. 354. Trendelenburg giustamente osserva, che mentre nel giusto Arietotile aveva in qnesto passo notato il legale e l'oguale (νόμιμος, ἴσος), nell'inginsto v'ha nna triplice determinazione l'illegalo (τὸ παράνομον), l'occcdento (πλεονεξία), e l'ineguale (τὸ ἄνισον), o conchinde che la πλεονεξία è uno speciale rapporto dell'ἄνισον, come l'ingiusto consistente nel vantaggio maggiore di qnel cho si debbe.

(4) Ius naturalo, bonnm et aequum v. I. p. 116.

logicamente dalla sua nozione generale della virtù (conf. §. precedente) (1). Dicendo che il giusto in senso lato è l'eguale (ἴσον), che per lui è equivalente al mezzo (μέσον) (2), obbiettivamente gli estremi del giusto sono da un lato l'illegale, dall'altro il rigoroso giusto; e quelli della giustizia, come medio (μεσότης), sono da un lato la letterale e servile obbedienza alla legge, dall' altro il dispregio di essa. In Aristotile fin da ora affacciasi il carattere relativo del giusto legale in rapporto alle varie forme di costituzione, ma si eleva al giusto, contenuto nella legge di una costituzione ottima, diretta alla felicità non di un solo, o di una classe, ma della comunanza (3). La legge impone la virtù, vieta il vizio (4). La giustizia è dunque una virtù finale (ἀρετή τελεία), è tutta la virtù (5). Ma la giustizia, come virtù, svolgesi nei rapporti della comunanza; essa dunque non è semplicemente in sè, ma rapporto agli altri (6). L'individuo ottimo è quello che non agisce virtuosamente per una veduta egoista, ma rispetto agli altri (7). La giusti-

(1) L' **Hildenbrand** Gesch. und. Syst. der R. und Staatsphilosophie p. 285 dice che questa conseguenza era diventata impossibile per la determinazione data della giustizia solo rapporto agli altri. Da ciò che si è detto nel testo apparisce, che questa impossibilita non vi era, ed Aristotile doveva forse nella sua scuola svolgere anche questo rapporto del giusto. Ciò è riformato dal compendio Magna Moralia, dove è determinato il concetto del giusto rapporto alla legge, ma non è del tutto trascurato quello rapporto agli altri, M. M. c. 33. L'autore di questo libro, sia stato un discepolo di Aristotile, ovvero un seguace della scuola aristotelica, non ebbe coscienza di questa specie di inconseguenza che si vorrebbe ravvisare nel suo maestro.

(2) Nella Politica III, 1. si dice espressamente. — ὁ γὰρ νόμος τὸ μέσον.

(3) Ciò è più espressamente svolto nella Politica III, 13. VII, 9. VI, 2. III, 9.

(4) Eth. Nicom. V, 1, 14.

(5) Si riporta al proverbio: Ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στι. Eth. Nicom. V, 1, 15.

(6) Eth. Nicom. V, 1, 15. Αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετή μέν ἐστι τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς, αλλὰ πρὸς ἕτερον.

(7) Eth. Nicom. V, 1, 18. ἄριστος δ' οὐχ ὁ πρὸς αὐτὸν τῇ ἀρετῇ, ἀλλ' ὁ πρὸς ἕτερον.

zia adunque implica necessariamente il rapporto ad altri, quindi la comunanza sociale: l'abitudine giusta, che ne risulta, è la virtù in sè (ἁπλῶς = simpliciter) (1). Se la giustizia in questo senso non è parte della virtù, ma la virtù intera, l'ingiustizia non è parte del vizio, ma il vizio intero (2). L'uomo ingiusto è per conseguenza l'individuo pessimo (κάκιστος) (3).

Intorno alla giustizia, in senso stretto, come parte della virtù intera, trovasi nell' Etica di Aristotile un' ampla e completa esposizione. Il concetto generale della giustizia in senso stretto si è che ciascuno nell' azione si mantenga nella propria sfera. L' irrompere dell' attività dalla propria sfera di azione nell' altrui è l' ingiustizia. V' ha una doppia specie di giustizia particolare, l' una che riguarda la distribuzione dei beni nella società civile, cioè la giustizia distributiva (δίκαιον διανεμετικόν), l' altra che ha luogo nei rapporti di obbligazione, cioè la giustizia commutativa (δίκαιον διορθωτικόν). I rapporti di obbligazione (συναλλάγματα) (4) si distinguono in volontarii (ἑκούσια: vendita,

(1) Eth. Nicom. V, 1, 20. ἀλλ' ἡ μὲν πρὸς ἕτερον, δικαιοσύνη· ἡ δὲ τοιάδε ἕξις, ἁπλῶς ἀρετή. Ho seguita la punteggiatura del Bekker, e non quella del Trendelenburg (ἕξις ἁπλῶς), accettata dall' Hildenbrand, perchè è chiaro che qui Aristotile parla della così detta giustizia universale di rincontro alla particolare a causa delle prime parole del capo II, che al passo citato immediatamente fan seguito. Vedi **Trendelenburg** Historische Beiträge zur Philosophie v. II. p. 356. **Hildenbrand** Ges. und. Sys. der Rechts und Staatsphilosophie v. 1. p. 284. n. 2.

(2) Eth. Nicom. V, 1, 19. Αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς, ἀλλὰ ὅλη ἀρετή ἐστιν· οὐδ' ἡ ἐναντία ἀδικία μέρος κακίας, ἀλλ' ὅλη κακία. Conf. nota precedente.

(3) Eth. Nicom. V. 1, 18.

(4) Questa parola non è dunque presa in Aristotile nel senso della L. 7. §. 2. D. de pac. (2, 14), e della L. 19. D. de V. S. (50, 17), dove significa contractus nel senso generale di pactio. **Voigt** Ius naturale ec. v. I. p. 118. n. 158 trova a ragione la divisione dei rapporti privati di Aristotile analoga a quella data da Gaio III, 88, in quanto le obligationes si distinguono in quelle che derivano ex contractu, ed in quelle che derivano ex maleficio. La parola συνάλλαγμα non ha dunque la

compra, mutuo ec.) ed in involontarii (ἀκούσια). Questi o sono clandestini (τὰ λαθραία), o violenti (τὰ βίαια): ai primi rapportansi il furto, l'adulterio, il veneficio ec., ai secondi le percosse, gli omicidii, le ingiurie ec. (1).

Trattando della giustizia in senso stretto, in armonia del concetto generale che la virtù è nel mezzo, Aristotile riafferma che in ogni azione (πρᾶξις) vi è il troppo ed il poco (τὸ πλέον καὶ τὸ ἔλαττον), e l'eguale (τὸ ἴσον); e che il giusto è l'eguale, l'ingiusto l'ineguale. Nella giustizia distributiva il giusto (come mezzo, od eguale) risolvesi nel rapporto di proporzione secondo il merito (κατ' ἀξίαν), quindi una proporzione geometrica (αναλογία γεωμετρική); invece nella giustizia commutativa non si ha alcun riguardo alle qualità personali, ed il rapporto di eguaglianza risponde ad una proporzione aritmetica (αναλογία αριθμετική) (2). Nei rapporti nei quali ha luogo il giusto commutativo trattasi di ristabilire il rapporto tra il lucro ed il danno, e l'eguaglianza od il mezzo tra gli estremi del troppo e del poco. Poichè in occasione di lucri e danni, i due estremi del giusto, sorgono controversie, e si ricorre al giudice, che ristabilisce l'eguaglianza nei rapporti, il giudice è il giusto vivente (δίκαιον ἔμψυχον) (3).

Nella polemica contro i Pitagorici, che riducevano il giusto nella sua universalità (ἁπλῶς δίκαιον) all' ἀντιπεπονθὸς (4), Aristotile osserva che questo non è applicabile nè alla giustizia distributiva nè alla commutativa, ma l'accetta nei rap-

generale significazione della parola ξυμβόλαια in Platone. Conf. sop. p. 70. Che Aristotile avesse trattato in qualche libro perduto della Politica dei rapporti generali di diritto privato è probabile, ma che essi si riducessero semplicemente a ciò che Aristotile dice συναλλάγματα, come dice l' **Hildenbrand** Ges. und Sys. der Rechts-und Staatsphilosophie p. 295. ss., rimane assolutamente non pruovato.

(1) Conf. in generale Eth. Nicom. V, 2.

(2) Vedi in generale Eth. Nicom. V, 3.

(3) Eth. Nicom. V, 4.

(4) Conf. sop. p. 24 n. 2.

porti di scambio: esso ha luogo non secondo l'eguaglianza, ma secondo la proporzione (1). Nella determinazione di questa proporzione è necessaria che si ripeta due volte la categoria del quanto (il relativo πρὸς τι) (2), perchè nello scambio dell'un prodotto con l'altro (la permuta nel senso lato) si serbi il giusto rapporto. Solo quando si è giunto a riconoscere mediante una prima proporzione quale quantità di dati obbietti possa scambiarsi con un'altra quantità di diversi obbietti può applicarsi l' ἀντιπεπονθὸς. La moneta fu introdotta appunto a causa dei rapporti di scambio, come misura, essa è creazione della legge (νόμος), e non della natura (φύσις), onde il suo nome (νόμισμα) (3). In questo rapporto di scambi e nella determinazione del prezzo delle cose, dato dalla moneta, è il concetto del valore in Aristotile (4).

§. 35.

Partizione del giusto.

Di rincontro al giusto in sè (ἁπλῶς δίκαιον), cioè al giusto preso nella universalità della sua determinazione, è il giusto dello stato (πολιτικὸν δίκαιον), come giusto concreto, ed in una speciale forma positiva (5). Il giusto dello stato adunque risponde al concetto moderno del diritto positivo (6), e presuppone la legge (νόμος), che come comune

(1) Eth. Nicom. V, 5, 6. κατ' αναλογίαν, καὶ μὴ κατ' ἰσότητα.

(2) Su questa categoria vedi **Trendelenburg** Geschichte der Kategorienlehre p. 117.

(3) Eth. Nicom. V, 5, 11. καὶ διὰ τοῦτο τοὔνομα ἔχει νόμισμα, ὅτι οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ ἐστὶ.

(4) Conf. in generale Eth. Nicom. V, 5.

(5) Eth. Nicom. V, 6, 4.

(6) Il πολιτικὸν δίκαιον non risponde perfettamente al ius civile dei romani. Il diritto romano, come diritto positivo, fu il risultato del ius civile e del ius gentium. Sarebbe elegante, ma estraneo a questa trattazione, il parallelo tra la divisione del ius nel diritto romano, e la distinzione del δίκαιον in Aristotile.

misura fondasi sulla comunanza di uomini liberi ed eguali. Però l'eguaglianza nei rapporti del δίκαιον πολιτικὸν o è assolutamente numerica (κατ' ἀριθμόν), ovvero proporzionale alla posizione dei cittadini (κατ' ἀναλογίαν) (1). Il presupposto d'uno stato libero, dove il giusto venga realizzato come δίκαιον πολιτικόν, è che domini la legge, come *ragione*, (λόγος), e non l'arbitrio dell'uomo. Sostituendosi l'arbitrio dell'uomo alla legge sorge il tiranno. Il magistrato, che Aristotile aveva già designato come il *giusto vivente* (conf. sop.ª p. 84), impera come custode del giusto (φύλαξ τοῦ δικαίου) (2).

Il giusto positivo (πολιτικὸν δίκαιον) distinguesi, secondo Aristotile, in giusto *legale* (νομικόν) e *naturale* (φυσικόν), secondochè abbia la sua sorgente o in un dettato legislativo (νόμος), o sulla natura (φύσις); in giusto *particolare* (ἴδιον) e *comune* (κοινόν), secondochè risponda alle particolari condizioni di una data nazione, o alle condizioni comuni di ogni popolo, ed in fine in *giusto scritto* (γεγραμμένον) e *non scritto* (ἄγραφον), secondochè si formuli in un dettato legislativo redatto in iscritto, o indipendentemente da esso.

Trattando più specialmente della nozione di queste varie specie del giusto, il giusto naturale è quello che *ha valore identico ovunque*, nè si fonda sopra accidentali vedute (3). Si era affermato, che non poteva darsi giusto naturale, poichè il carattere di ogni cosa data dalla natura è nella sua immutabilità (il fuoco brucia in Grecia ed in Persia), e questo carattere non si ha in veruna specie di giusto. Aristotile nella risoluzione di questa controversia si eleva ad un concetto altissimo. Poichè il riconoscimento del giusto è ligato alle condizioni speciali di un dato stato, solo nello *stato otti-*

(1) Eth. Nicom. V, 6, 4.

(2) Eth. Nicom. V, 6, 5.

(3) Eth. Nicom. V, 7, 1. τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι, τὸ δὲ νομικόν· φυσικὸν μέν, τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή.

mo (ἀρίστη πολιτεία) il giusto naturale è immutabile (1). Cosicchè la mutabilità del giusto naturale è diversa da quella del giusto legale, in quanto essa è condizionata nel primo alla imperfezione della umana natura (in Dio solo è l'immutabile), e nel secondo in quanto fondasi sulla sua stessa essenza. Dall' altro lato il giusto legale si contrassegna dalla indifferenza del suo contenuto prima della sanzione, cosicchè è definito pel giusto, che dapprima può essere tale o diverso, ma che mediante la sanzione è fissato come tale (2). Ciò che distingue il giusto legale è dunque la sanzione (θέσις).

La seconda distinzione del giusto universale (κοινόν) e particolare (ἴδιον) è una conseguenza della prima. Imperciocchè nella sanzione positiva dello stato (νόμοι) o può essere sansanzionato un dettato del giusto naturale (κατὰ φύσιν), che è ritenuto da tutti gli stati, onde il suo carattere universale (3), ovvero è stabilito un precetto secondo l'accidentale condizione di un dato stato (individualità), onde il suo carattere particolare (4).

In istretta connessione con questa seconda partizione del giusto è il giusto scritto e non scritto, imperciocchè mentre il giusto particolare fondasi sulla sanzione positiva e scritta di un dato stato, il primo ne è indipendente (5). La

(1) Eth. Nicom. V, 7, 5.

(2) Eth. Nicom. V, 7, 1. νομικὸν [δίκαιον], ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐθὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως· ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει.

(3) Rhetor. I, 13, 2. λέγω δὲ νόμον τὸν — κοινὸν — τὸν κατὰ φύσιν· ἔστι γάρ, ὃ μαντεύονταί τι πάντες, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μεδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ἢ μηδὲ συνθήκη. Conf. Rhetor. I, 10, 3.

(4) Rhetor. I, 13, 2. λέγω δὲ νόμον τὸν — ἴδιον — τὸν ἑκάστοις ὡρισμένον πρὸς αὐτούς. Conf. eod. 10, 3.

(5) Vedi Rhet. I, 13, 2. In questa determinazione del giusto non scritto non mancano le controversie, come non mancano sul significato del ius scriptum presso i Romani. Vedi **Savigny** Syst. §. 22. **Glük** I. §. 82. In rapporto al concetto aristotelico del giusto non scritto **Voigt** Ius naturale ec. p. 127. n. 175 osserva che esso riceve una doppia interpetrazione,

triplice distinzione del πολιτικὸν δίκαιον in Aristotile si deriva dunque dal triplice fondamento: la sorgente, l'estensione, la forma. La prima delle specie del giusto è largamente trattata nell' Etica a Nicomaco, la seconda è ivi interamente trascurata, ma trattata nella Rettorica, l' ultima accennata appena in quella trova in questa il suo posto. L'oratore, come il rappresentante dell' autorità del giusto, dee avere piena coscienza delle varie specie di esso.

Distinto dalla categoria generale del giusto dello stato (πολιτικὸν δίκαιον), ma ad esso analogo, è il giusto erile (δεσποτικὸν δίκαιον) nei rapporti tra padroni e servi, il giusto patrio (πατρικὸν δίκαιον) nei rapporti tra genitori e figli, ed il giusto domestico (οἰκονομικὸν δίκαιον) nei rapporti tra marito e moglie (1).

§. 36.

L' equità.

Aristotile presenta una stupenda e vivente teoria sull'equità (ἐπιεικεία) e sull' equo (ἐπιεικές) nelle loro relazioni con la giustizia (πρὸς δικαιοσύνην) e col giusto (πρὸς τὸ δίκαιον) (2). L' equo è il miglior ginsto (βελτίον δίκαιον), ma non un che diverso dal giusto e migliore (τι γένος ὄν, βελτίον τοῦ δίκαιου) (3). L' equo adunque è il giusto stesso nel suo più alto grado; ma non è il giusto legale, sì bene un correttivo di esso (ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου) (4). La ra-

cioè come suddivisione del νομικόν o come suddivisione del δίκαιον. Nel primo rapporto è preso nel puro senso grammaticale, nel secondo, per la qualità formale, è l' ultimo fondamento del giusto (un πρῶτον δίκαιον). Eth. Nicom. V, 9, 12. Del resto rimane sconoscinta in Aristotile la consnetudine, come fonte del giusto.

(1) Eth. Nicom. V, 6, 8, 9.

(2) Eth. Nicom. V, 10, 1.

(3) Eth. Nicom. V, 10, 2.

(4) Eth. Nicom. V, 10, 3.

gione del difetto della legge è nella sua forma universale, la quale non può essere sufficiente per la moltiplicità dei casi particolari (1). Lo spirito della legge (la volontà del legislatore) soccorre per l' applicazione dell' equo, ed anche il giusto in sè (l' ἁπλῶς δίκαιον), essenzialmente identico al-l' equo (2). L' equo in conseguenza trascende il giusto scritto, e nella pratica applicazione trova il sno organo nell' arbitro (διαιτητής), come il ginsto legale ha l' organo nel gindice (δικαστής) (3).

§. 37.

L' amicizia.

Il pensiero originario e fondamentale che domina in Aristotile nella trattazione delle varie forme della vita etica è l' essenza socievole dell' uomo (4). Nei rapporti della comunanza la giustizia tende a conservare l' armonia tra i varii membri, ed a garentire l' ordine dei rapporti, che costituiscono la società. Ma la base etica della società è più ampia che la determinazione della giustizia, malgrado il concetto universale di Aristotile, che considerava la giustizia (in senso

(1) Eth. Nicom. V, 10, 4. Esempii in Rhetor. I, 13.

(2) Eth. Nicom. V, 10, 6.

(3) Rhet. I, 13. in fino — Anche qni potrebbe istitnirsi un importante parallelo tra la teoria dell' eqnità secondo il concetto aristotelico e quello del diritto romano, o notare i rapporti con l' applicazione dell' eqnità al diritto moderno. Nel diritto romano possono servire come fonti di confronto le leggi citate nella mia Enciclopedia ginridica p. 22. n. 2. — In rapporto alla distinzione dell' arbitro e del gindice nel diritto attico, il primo si aveva specialmente nei numerosi contratti per l'esecuzione di un'opera (ἐργολαβεία o ἐργωνία — locatio operis). Vedi **Hermann** Lehrbnch der griechischen Privatalterthümer §. 69, e gli autori citati nella n. 14. Anche qni sono dolente di non potere istitnire un confronto col contenuto e con la forma processnale del diritto romano.

(4) Eth. Eudem. VII. c. 10. κοινωνικὸν ζῷον (secondo Spengel) — κοινωνικὸν ἄνθρωπος ζῷον.

lato) non come una speciale virtù, ma come la virtù intera (conf. sop.ª §. 34). Come un principio etico che tende a rafforzare l' armonia nei membri della comunanza, e che ne organizza i rapporti, Aristotile presenta l' amicizia (φιλία). L' amicizia nasce dal bisogno di amare (1): ora l' impulso all'amicizia presuppone l' obietto (τὸ φιλητόν), che può essere triplice, il bene (ἀγατόν), il piacere (ἦδος), l' utile (χρήσιμον) (2). Il più alto grado dell' amicizia si ha quando essa si dirige al bene per sè (3). L'amicizia allora è scopo a sè stessa, mentre allorchè si ama a causa del piacere, o dell' utile, essa è solo un mezzo. Ora l' amicizia è un principio etico obbiettivo per l' organizzazione sociale, e si rattrova nella comunanza (4); quindi come vi hanno diverse specie di comunanza, così vi hanno diverse specie di amicizia. Fondasi un rapporto di comunanza a causa di uno speciale scopo, p. es. la navigazione, sorge una società di naviganti; il vincolo etico positivo che stringe i membri di essa è l' amicizia sodalizia (ἑταιρικὴ φιλία). Ma v' hanno rapporti di comunanza che non originano da patto accidentale, ma son dati dalla natura socievole dell' uomo; tale è la società familiare, fondata sul vincolo di sangue, e ne sorge un'altra amicizia, l' amicizia dei consanguinei (συγγενικὴ φιλία) (5). I vincoli di amicizia regolano i rapporti etici tra genitori e figli, tra fratello e fratello, tra marito e moglie. L' amicizia dei genitori verso i figli fondasi sul riconoscimento in questi di una parte di loro stessi, e viceversa l' amicizia dei figli verso i genitori fondasi sulla dipendenza dalla loro causa (6). In rapporto all' amicizia coniugale, Aristotile rileva che l'uomo vi è spinto dalla natura, e che la società con-

(1) Eth. Nicom. VIII, 9,
(2) Eth. Nicom. VIII, 2, 1.
(3) Eth. Nicom. VIII, 3, 1.
(4) Eth. Nicom. VIII, 9, 1. ἐν κοινωνίᾳ γάρ ἡ φιλία.
(5) Eth. Nicom. VIII, 12, 1, ss.
(6) Eth. Nicom. VIII, 12, 2, ss.

iugale forma la base prima della società civile (1). Tutte le varie società particolari si organizzano ad uno speciale scopo, e si dirigono a soddisfare un bisogno della vita (2). Ciò che soddisfa ad uno speciale bisogno della vita è un utile particolare. Ma vi ha una comunanza che in se riassume la totalità dello scopo, e si dirige a tutta la vita (3): questa comunanza è lo stato. Tutte le comunanze dunque sono parte della comunanza politica. L' amicizia adunque, che è il vincolo di armonia in ogni specie di comunanza, è vincolo di armonia anche per la società civile, per lo stato, e nei rapporti tra stati confederati (4).

§. 38.

Le varie forme di costituzione e l' amicizia.

Poichè, secondo il concetto di Aristotile, tutte le comunanze sono parti della comunanza politica (lo stato), e ciò che costituisce il vincolo di armonia è l' amicizia, sorge nella esposizione etica il bisogno di determinare le varie specie di amicizia nelle varie forme di costituzione (5). La teoria delle costituzioni è trattata nel capo 10. lib. VIII. dell'Etica a Nicomaco, come apparecchio alle specie di amicizia che si rattrovano nelle varie forme di costituzione, trattate nel capo seguente. L' interesse dunque della trattazione è soltanto accessoria. In quanto alle forme di costituzione, Aristotile mantiene il concetto fondamentale, già designato in Platone, che tre sono le forme fondamentali e legittime di costituzione,

(1) Eth. Nicom. VIII, 12, 7. ἀνδρὶ δὲ καὶ γυναικὶ φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπάρχειν· ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν.

(2) Eth. Nicom. VIII, 9, 4.

(3) Eth. Nicom. VIII, 9, 5. οὐ γὰρ τοῦ παρόντος συμφέροντος ἡ πολιτικὴ ἐφίεται, ἀλλ' εἰς ἅπαντα τὸν βίον.

(4) Eth. Nicom. VIII, 1, 4. Ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία.

(5) Eth. Nicom. VIII, 9, 6. Πᾶσαι δὴ φαίνονται αἱ κοινωνίαι, μόρια τῆς πολιτικῆς εἶναι· ἀκολουθήσουσι δὲ αἱ τοιαῦται φιλίαι ταῖς τοιαύταις κοινωνίαις.

alle quali rispondono tre forme degenerate, come loro corruzione. Le forme legittime sono il regno (βασιλεία), l'aristocrazia (ἀριστοκρατία), la timocrazia (τιμοκρατία) (1). Di queste tre forme la migliore è il regno, la peggiore la timocrazia (2). Ora la degenerazione del regno è la tirannide. Ciò che contraddistingue il regno dalla tirannide (ambedue forme di monarchia) è che mentre nel primo il Re governa per l'utile dei suoi soggetti (τὸ τῶν ἀρχομένων συμφέρον), nel secondo il tiranno opera pel proprio utile (τὸ ἑαυτῷ συμφέρον) (3). Per la ragione delle antitesi se il regno è l'ottima costituzione, la tirannide è la pessima. All'aristocrazia si contrappone l'oligarchia; nella prima si ha riguardo al merito personale (ἀξία), ma quando questa veduta fondamentale viene a mancare, le dignità si attribuiscono a pochi, e le ricchezze si accumulano in essi (4). Ciò che contraddistingue l'aristocrazia dalla oligarchia si è che nella prima dominano gli ottimi, nella seconda i cattivi e pochi. Infine dalla timocrazia si fa il passaggio alla democrazia. Poichè nella timocrazia è attuato il principio di eguaglianza tra coloro che hanno lo stesso censo, allargandosi l'eguaglianza alla moltitudine si ha la democrazia, la quale non è una cattiva forma di costituzione. Il vincolo di amicizia, che stringe i cittadini di una data comunanza politica, forma il vincolo obbiettivo tra coloro che rappresentano l'autorità dello stato ed i soggetti. L'amicizia che si realizza nel regno ha il suo modello nell'amicizia paterna, quella che si realizza nell'aristocrazia ha il modello nell'amicizia coniugale, e l'amicizia propria della timocrazia è l'amicizia sodalizia tra eguali. Questa stessa

(1) Eth. Nicom. VIII, 10, 1. Πολιτείας δὲ ἐστιν εἴδη τρία, ἴσαι δὲ καὶ παρεκβάσεις, οἷον φθοραὶ τούτων.

(2) Eth. Nicom. VIII, 10, 2. Τούτων δὲ βελτίστη μὲν ἡ βασιλεία, χειρίστη δ' ἡ τιμοκρατία.

(3) Eth. Nicom. VIII, 10, 2.

(4) Eth. Nicom. VIII. 10, 3.

forma di amicizia debbe trovarsi nella democrazia fondata sul principio di eguaglianza. Nella tirannide e nella oligarchia, dove i sudditi sono trattati come servi, non vi ha alcuna amicizia (1). Le diversità, che si trovano in questa breve esposizione delle forme di costituzione, con quella più ampia data da Aristotile nella Politica si spiegano in parte col vario interesse che lo spingeva alla ricerca, poichè nell' Etica esso era secondario, mentre nella Politica era il principale, in parte con la diversità del tempo, nel quale l'Etica e la Politica furono scritte, che dette agio ad Aristotile di fare un più profondo studio, ed esporlo nel suo ultimo lavoro.

§. 39.

Apprezzamenti generali sui rapporti dell' Etica allo stato.

L' esposizione dei principii fondamentali dell' Etica di Aristotile disegnati nei precedenti §§. è stata da noi condotta non precisamente secondo l' ordine, nel quale essi trovansi nell' Etica a Nicomaco, e trascurando ciò che riguarda esclusivamente l' etica individuale. In Aristotile, come nel generale pensiero ellenico, non poteva ammettersi una assoluta separazione tra la dottrina dell' etica individuale e quella dello stato; ma ciò che forma l' elemento nuovo nella trattazione aristotelica si è che la dottrina etica e la politica appariscono per la prima volta in una distinta ricerca. Il principio etico è sì fattamente connesso con l' ordinamento politico, che nella trattazione etica sebbene il primo formi l'obbietto principale, non è trascurato il secondo; mentre nella politica lo stato non è soltanto una forma della vita concreta, che ha le sue basi etiche, ma che ha anche le basi naturali, che si svolgono in un indirizzo positivo e storico.

(1) Conf. su tutto il contenuto di questo §. Eth. Nicom. VIII. 10

Quando Aristotile, trattando del supremo scopo etico, stabilisce che esso è identico nell' individuo e nello stato, e dice che la dottrina etica è una dottrina politica (1), considera il dominio etico nei suoi rapporti col dominio politico in senso stretto, e non è a dire che nella sua esposizione gli sia fallito lo scopo. S'incominci dalla dottrina fondamentale della virtù, e si osservi come egli riconosce il rapporto tra la virtù individuale e lo stato, in quanto questo si dirige alla educazione dei cittadini alla virtù. Nella trattazione della giustizia è considerata la sua forma positiva in rapporto ad un dato stato, alla sua forma politica. Sulla efficacia educativa della legge dello stato egli consacra una larga esposizione (2). Il legislatore dee pruomovere le virtù. La teoria della pena è fondata sul punto di vista educativo dello stato (3). La virtù è un' abitudine (ἕξις), che si forma mercè l' educazione: essa è dunque compito dello stato, la cui virtù finale (ἀρετὴ τελεία) è identica a quella dei singoli. Nota come gli istituti di educazione erano solo a preferenza ordinati a Sparta, e che questo alto compito dello stato era perfettamente negletto nelle altre città. Il legislatore, che si dirige a stabilire le norme universali perchè lo scopo dei singoli (la felicità completa) venga ad essere raggiunto, debbe essere un uomo che unisce la teorica alla esperienza (4). In conclusione Aristotile si eleva dalla dottrina etica individuale alla dottrina etica dello stato, e quando è giunto alla trattazione dell' amicizia, che è essenzialmente un vincolo etico sociale, si eleva ad un pensiero superiore a tutti i suoi antecessori, organizzando su di essa i varii ordini sociali (la famiglia, le società speciali), concependo come la totalità organizzata delle varie società particolari la comunanza politica, lo stato,

(1) Eth. Nicom. I, 1. Conf. sop.ª §. 32.

(2) Eth. Nicom. X, 10.

(3) Sulla teoria della pena in Aristotile conf. **Hildenbrand** Ges. u. Sys. der R. und Staatsphilosophie §. 60.

(4) Eth. Nicom. X, 10.

e spingendosi fino a considerare come vincoli di amicizia i rapporti tra stato e stato. Aristotile passò alla trattazione della Politica nella piena coscienza dei suoi rapporti con l' Etica, considerandole come due grandi parti della scienza pratica. Osservando che era stata trascurata dagli antichi pensatori la dottrina, che riguarda la legislazione, passa a considerare dello stato, proponendosi di istituire una ricerca critica su quanto era stato detto sino a lui, di ricercare le cause, che conservano e distruggono gli stati, e con ciò agevolare l'intelligenza della natura, costituzione, leggi e costumi dello stato ottimo. Il punto di passaggio adunque dall' esposizione etica, disegnata nei precedenti §§., alla teoria politica di Aristotile ci è data da lui stesso (1).

B. La Politica.

§. 40.

In generale.

Le parole di conclusione all' Etica a Nicomaco, sono l' introduzione alla Politica di Aristotile, e ne designano l'obbietto fondamentale. La Politica è il complemento dell' Etica, e l' una e l' altra spiegano la filosofia che riguarda l'uomo, come principio di azione (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία τελειωθῇ) (2). Quando Aristotile concludeva l' Etica aveva disegnato, ma non scritto, il lavoro sulla Politica: e questo disegno egli manifesta nei principali obbietti della sua trattazione politica, lo stato in generale, le cause che lo conservano e lo perdono, la costituzione ottima, e le leggi. Egli era naturale che Aristotile, ponendo mano alla esecuzione del suo disegno, allargasse la materia della sua tratta-

(1) Conf. Eth. Nicom. X, 9 in fine.
(2) Eth. Nicom. X, 9, 22.

zione ed abbracciasse nella **Politica** tutto il contenuto della disciplina che riguarda lo stato. Pare ormai accertato, che la **Politica**, come ci è stata trasmessa in otto libri, fosse stato un lavoro non completato dallo stesso autore, e ci fosse pervenuto anche mutilato per quella parte che l' autore aveva trattata. I critici discutono sull' ordine dei libri della Politica, e pare anche certo che sistematicamente il settimo e l' ottavo libro debbono far seguito al terzo (1). Ma per la nostra esposizione questa ricerca critica non diventa necessaria, imperciocchè essa è diretta a rilevare l' idea fondamentale della dottrina di Aristotile, ed a disegnarla nei suoi tratti generali. Nella Politica trattasi della dottrina generale dello stato e della costituzione, della teoria dello stato ottimo e dell' ottima costituzione, di quella dello stato concreto e della migliore costituzione concreta in generale e pel singolo stato, delle cause che conservano e perdono gli stati, infine dell' ordinamento delle varie forme di questi. Come transizione dalla teoria generale dello stato alla teoria delle costituzioni, dello stato assolutamente ottimo e di quello relativamente migliore trovasi quella stupenda revisione critica dei varii progetti di costituzione e delle varie costituzioni greche. Questa ricerca era un' esigenza del sistema di Aristotile, che nell' esperienza dei fatti umani (la materia storica) trovava la realizzazione della nozione, il che è in pieno accordo col suo principio metafisico. Poichè Aristotile era tratto a studiare le istituzioni positive dello stato, egli si rivela come un profondo conoscitore del diritto pubblico greco, e la sua opera

(1) Gl' italiani hanno il debito di ricordare i loro concittadini **Bernardo Segni** (1559) e **Scaino da Salo** (1573), come quelli che, dopo il francese **Nicola Oresme** (1489), furono i primi a notare che nella Politica di Aristotile il settimo e l'ottavo libro van posti tra il terzo ed il quarto.— L' elegante traduzione di **Bernardo Segni** della Politica di Aristotile è notevole ed importante per lo sforzo di tradurre il pensiero di Aristotile, specialmente nelle forme del diritto pubblico, col linguaggio del diritto pubblico delle città libere italiane, sopravissuto alla perdita od all'impallidire della libertà.

rimane oggigiorno come fonte preziosa per la sua trattazione. Manca nella Politica la parte, nella quale egli doveva trattare delle leggi: lo sforzo della critica è secondo noi impotente a divinare ed il numero dei libri che l'avrebbero contenuta, ed il disegno della sua esposizione. La dottrina dello stato in Aristotile, che noi ci apparecchiamo a disegnare nei seguenti §§., contiene da un lato le basi etiche dello stato, dall'altro le basi naturali. L'etica e la fisiologia dello stato sono i due grandi lati della dottrina politica.

1) Dottrina generale dello Stato.

§. 41.

Lo Stato e i suoi elementi.

Lo Stato, come Aristotile aveva già osservato nell'Etica (conf. sop. p. 91), è una comunanza (κοινωνία) che comprende tutte le altre. Ora ogni comunanza si costituisce per un fine, che è il bene (ἀγαθόν), quindi lo stato, che è la più perfetta comunanza, ha per fine un bene supremo. Lo stato è dunque una società, come la famiglia, ridotta ad unità da un principio di governo. Ma lo stato non è semplicemente una grande famiglia, come questa non è a rigore un piccolo stato. Non è dunque solo il numero, ma la specie ciò che distingue la famiglia dallo stato (la categoria del quanto = ποσόν, e del quale = ποιόν). A cogliere la nozione di ogni composto è necessario ridurlo ai suoi elementi semplici, come le ultime parti del tutto (ἐλάχιστα μόρια τοῦ παντὸς): la nozione dello stato non può essere per conseguenza stabilita senza ridurlo alle sue ultime divisioni. L'ultima parte dello stato è l'individuo, che trova la prima comunanza nell'unione dell'uomo e della donna per la generazione. Questa unione non è data dall'arbitrio (ἐκ προαιρέσεως), ma dalla natura. La natura spinge a servire coloro che non sono atti a dominare, raggiungendosi così l'utile reciproco del padrone e

del servo. La donna però è distinta per natura dal servo. La famiglia adunque risolvesi nei suoi elementi nell'uomo, nella donna e nei servi, ed è una società prima stabilita perpetuamente dalla natura (1). Dall'unione di più famiglie sorge il comune, come l'allargamento della famiglia, fondato non ad un fine permanente ma a causa di una utilità (2). Come risultato dell'unione dei comuni sorge lo stato. Lo stato è dunque la comunanza di più comuni, per sè sufficiente, che si genera a causa della vita, ed esiste per la perfetta vita (3). Solo lo stato, come sufficiente a sè stesso, raggiunge la completa autarchia. Lo stato è il fine delle altre comunanze originarie; ed è dato dalla natura (4) pel bisogno dell'autarchia, che è il fine ottimo (τέλος βέλτιστον) (5). L'impulso all'autarchia spinge per natura l'uomo alla società: esso è dunque un animale sociale (ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον). L'essere che non ha bisogno della società o è un bruto, o un Dio (6). Solo l'uomo ha la parola ed il sentimento del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto (7). Lo stato è dunque prima della famiglia e dell'indi-

(1) Pol. I, 1. Ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἶκός ἐστιν.

(2) Pol. I, 1. Ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου, κώμη. Il comune per Aristotile, come in generale per gli elleni, non è un elemento essenziale per l'ordinamento della società politica, ma solo un grado transitorio dello stato. Ciò deriva in parte dalla condizione storica dello stato greco, che si fonde nella città (πόλις), in parte dallo sviluppo di formazione storica dello stato, nato dalla federazione di famiglie. Questo sviluppo dovè essere l'originario sviluppo storico dello stato greco, come lo fu più tardi del romano. Conf. sop. p. 16. n. 3.

(3) Pol. I, 1. Ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος, πόλις, ἡ δὴ πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρχείας...... γινομένη οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.

(4) Pol. I, 1. πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν.

(5) Pol. I, 1. ἡ δ' αὐτάρκεια τέλος βέλτιστον.

(6) Pol. I, 1. ἢ θηρίον ἢ θεός.

(7) Pol. I, 1. Τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου, καὶ τῶν ἄλλων, αἴσθησιν ἔχειν.

viduo, perchè il tutto è prima delle parti (1), le quali esistono e si conservano solo a causa del tutto. L' uomo vivente in società è l' ottimo tra tutti gli animali (βέλτιστον τῶν ζώων [ὁ] ἄνθρωπος); fuori delle leggi e dei giudizii, che in esso si trovano, è l' animale pessimo (χείριστον πάντων). Lo **stato** realizza la giustizia; il giudizio è un ordinamento della società politica (2).

Tale è la fondamentale nozione dello stato in Aristotile e la sua riduzione agli elementi semplici. Egli abbandona l'idea dell' uomo in grande data da Platone, ma si eleva ad un concetto organico altissimo. Da banda la **schiavitù**, giustificata da Aristotile per l'influenza dell'interesse dello stato storico, il presupposto della famiglia per lo sviluppo dello stato è un principio originario e fecondo. Poichè l' ultima parte dello stato, come un tutto organico, è l' individuo, che appartiene alla famiglia, e la proprietà individuale vien giustificata da Aristotile, partendo dal bisogno individuale e della famiglia, i due presupposti dello stato organico in Aristotile sono la proprietà e la famiglia (3).

§. 42.

La proprietà.

Secondo Aristotile la famiglia è l' unione di individui liberi e servi, ridotti ad unità da un principio di governo (4). All' occasione di dover giustificare la schiavitù dagli attacchi, che ad essa si eran mossi, egli svolge la teoria della proprietà e della ricchezza in connessione con la famiglia. Co-

(1) Pol. I, 1. Καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις, ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστι· τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους.

(2) Pol. I, 1. Ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστιν· ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις.

(3) Su tutto il contenuto di questo §. vedi Pol. I, 1.

(4) Pol. I, 2.

sicchè in Aristotile si rivela evidente il pensiero, che proprietà e famiglia sono dne istituti che reciprocamente si presnppongono. La schiavitù viene giustificata, prescindendo dalle considerazioni psicologiche, che egli invoca, da un principio economico, dappoichè lo schiavo è nno strumento animato (ὀργάνον ἔμψυχον) per la produzione. Come tale esso è parte divisa dal padrone, e proprietà di lni. Il governo della famiglia presuppone una disciplina, che si versi sui rapporti del padrone e del servo, del marito e della moglie, del padre e dei figli (οἰκονομία), ed a qnesta disciplina nel primo dei snoi obietti rannodasi qnella che riguarda gli acqnisti (χρηματιστική). La proprietà (κτῆσις) è parte della famiglia, e la disciplina (κτητική) che la riguarda è parte della disciplina familiare (οἰκονομία). Senza della proprietà è impossibile la vita, ed nna buona vita (1). Dalla trattazione della proprietà sui servi, Aristotile si eleva a quella della proprietà in generale (πᾶσα κτῆσις), e dei diversi modi di acquistarla. Il primo bisogno della vita (l'alimento) si procaccia, o mediante l'agricoltura, o mediante la pastorizia, la caccia e la pesca, ed infine la guerra. Questi modi di proprietà e di acquisto son dati dalla natura (2), la quale ha stabilita la gerarchia degli esseri allo scopo che servano all'uomo (3). L'nomo nella proprietà soddisfa al bisogno dell'autarchia. Ma il bisogno dell'antarchia nella proprietà non è infinito (4), sorge qnindi in Aristotile l'esigenza di un limite alla proprietà ed alla ricchezza, perchè essa risponda convenevolmente ai fini della famiglia e dello stato.

---

(1) Pol. I, 2. Ἐπεὶ οὖν ἡ κτῆσις μέρος τῆς οἰκίας ἐστὶ, καὶ ἡ κτητικὴ μέρος τῆς οἰκονομίας· ἄνευ γὰρ τῶν ἀναγκαίων ἀδύνατον καὶ ζῆν καὶ εὖ ζῆν.

(2) Pol. I, 8, Ἓν μὲν οὖν εἶδος κτητικῆς κατὰ φύσιν τῆς οἰκονομικῆς μέρος ἐστὶν.

(3) Pol. I, 8. — — τά τε φυτὰ τῶν ζώων ἕνεκεν εἶναι, καὶ τὰ ἄλλα ζῶα τῶν ανθρώπων χάριν.

(4) Pol. I, 3. ἡ γὰρ τῆς τοιαύτης κτήσεως αὐτάρκεια πρὸς ἀγαθὴν ζωὴν οὐκ ἄπειρός ἐστιν.

A questa forma naturale di proprietà (κατὰ φύσιν) se ne connette un altra. Di ogni cosa vi ha l' uso in due modi, l' uno proprio l' altro improprio. La cosa può essere usata direttamente a soddisfare i bisogni della vita, ovvero a procacciarsi con essa ciò di cui si difetta. Sorge quindi la permuta (il primo fatto commerciale). La permuta (ἡ μεταβλητική) nasce adunque dal bisogno di procacciarsi ciò che dalla natura è necessario alla vita, e che mentre ad altri sovrabbonda, ad altri difetta. La permuta diventa necessaria con l' allargamento della società oltre i limiti della pura famiglia. Essa fondandosi nel bisogno dell' autarchia è secondo natura (κατὰ φύσιν), ed è forma razionale (κατὰ λόγον) di acquisto della proprietà. Dal bisogno di facilitare gli scambii sorse dapprima l' uso di una merce universale (ferro, argento), che definita per la quantità e pel peso agevolava l' acquisto delle cose necessarie alla vita. Più tardi si sostituì al peso ed alla misura del metallo l' impressione (χαρακτήρ), e sorse la moneta. Di qui nacque una speciale disciplina diretta ad acquistare danaro (χρηματιστική). La derivazione dello scambio e dell' alienazione dal bisogno dell' antarchia, che è l' istesso fondamento delle proprietà in generale, è un pensiero profondo in Aristotile. Ma, secondo lui, l' invenzione della moneta, diè occasione all' arte di accumulare danaro, la quale non è secondo natura. Allora la permuta si diresse al lucro, ad acquistare denaro, nel quale molti fin dal tempo di Aristotile riponevano la ricchezza (1). Ma Aristotile combatte questa opinione, poichè la moneta è data dalla legge (νόμος), e non dalla natura (φύσις). Il danaro non è la vera ricchezza, poichè anche con l' abbondanza di esso può morirsi di fame. Aristotile ripone la ricchezza naturale in ciò che soddisfa i bisogni umani, ed il danaro è sol diretto allo scambio. Rivolgendo tutta l' attività ad accumulare la ricchezza, si trascura il fine vero della economia domestica (τῆς οἰκονο-

(1) Pol. I, 3. Καὶ γὰρ τὸν πλοῦτον πολλάκις τιθέασι νομίσματος πλῆθος.

μικῆς ἔργον). Ad Aristotile si riporta il principio che l'usura fosse un modo di acquisto contro natura, perchè in esso il danaro partorisce il danaro (1). Questa conseguenza così erronea e contraria alle moderne vedute giuridiche ed economiche esercitò la sua influenza nell'amara guerra, che nel medio evo i moralisti ed i canonisti mossero all' usura (2).

§. 43.

La famiglia.

Come si è visto nel precedente §., la famiglia è per Aristotile il risultato di singoli individui, ridotti ad unità da un principio di governo. Poichè egli aveva distinte tre potestà in essa, la **signorile** (δεσποτική) in rapporto ai servi, la **patria** (πατρική) riguardo ai figli, e la **coniugale** (γαμική) rispetto alla moglie, dopo di aver considerata la prima, sorge in lui l' esigenza di considerare i rapporti dei membri liberi della famiglia. Il principio di governo (ἀρχή) che regge la moglie ed i figli, come liberi (ἐλεύθεροι), è diverso, e si rappresenta come impero da eguali nei rapporti tra marito e moglie, e come impero regio nei rapporti tra padre e figli. Questa analogia tra il governo della famiglia e dello stato era stata già rilevata nell' Etica (conf. sop.ª §. 38). La preponderanza dell'uomo sulla donna si fonda sulla natura, e la preponderanza del padre sui figli deriva dal perchè ciò che è **più vecchio e perfetto** dee prevalere su ciò che è **più giovane ed imperfetto** (3). Il padre di famiglia adunque, secondo il concetto di Aristotile, assomma in un principio di unità i varii rapporti dei membri liberi della famiglia. La

(1) Pol. I, 3. ὁ δὲ τόκος γίνεται νόμισμα νομίσματος· ὥστε καὶ μάλιστα παρὰ φύσιν οὗτος τῶν χρηματισμῶν ἐστιν.

(2) Conf. in generale su tutto il contenuto di questo §. Pol. 1, 2, 3.

(3) Pol. I, 1. τό τε γὰρ ἄῤῥεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον....., καὶ τὸ πρεσβύτερον καὶ τέλειον τοῦ νεωτέρου καὶ ἀτελοῦς.

virtù etica richiedesi in tutti i membri della famiglia, ma non puramente secondo la quantità (la categoria del ποσόν), ma secondo la qualità (la categoria del ποιόν). Imperciocchè chi comanda ed ubbidisce dee essere temperante e giusto, ma in varia misura: il primo dee avere la virtù etica perfetta (τελεία ἠθικὴ ἀρετή). La triplice dipendenza dei servi, della moglie e dei figli è ricondotta da Aristotile al fondamento psicologico; imperciocchè la ragione trovasi solo nell' uomo completamente svolta, nelle donne è imperfetta, nei fanciulli implicata (1). Il principio di ordine, che organizza i rapporti di famiglia, fondasi adunque sulla natura. Poichè la famiglia è parte dello stato, ed i singoli parte della famiglia, e la virtù della parte dee riguardare al tutto, la retta istituzione degli ordinamenti matrimoniali e dei rapporti tra genitori e figli tocca l' ordinamento dello stato, ed è da Aristotile rimessa ove tratta della costituzione. Aristotile delineando così i tratti generali dei rapporti tra i membri liberi della famiglia dava una teoria profondamente razionale ed ancor vivente (2).

2) Revisione critica dei progetti di costituzione e delle costituzioni storiche nella Politica di Aristotile.

a) Le teorie sullo stato ottimo.

§. 44.

Platone.

Aristotile, chiudendo l' ultimo capo del libro primo, e nella introduzione al libro secondo, rivela il proponimento di discorrere di uno stato ottimo: egli quindi è tratto per l'esi-

---

(1) Pol. I, 5. Ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μέν, ἀλλ' ἄκυρον· ὁ δὲ παῖς ἔχει μέν, ἀλλ' ἀτελές.

(2) Conf. in gen. Pol. I, 5.

genza della sua trattazione, e per lo spirito osservativo e pratico del suo sistema, a sottoporre ad una profonda critica i progetti teorici di costituzione e le costituzioni storiche, per rilevare, come dice egli stesso, i difetti delle costituzioni vigenti. Aristotile rannoda questa critica alla sua dottrina generale sullo stato, i cui presupposti, come si è visto di sopra (§§. 42, 43), sono per lui la proprietà e la famiglia, e si apparecchia la via a trattare della dottrina generale della costituzione, e dello stato ottimo. L' interesse della sua posizione, come discepolo di Platone, e l' importanza scientifica dei progetti del suo maestro lo determinarono a prendere le mosse dall' analisi critica dello stato ideale e legittimo, contenuto nei dialoghi platonici. La polemica di Aristotile contro Platone riguarda il concetto generale dello stato e la sua organizzazione, avendo speciale mira alla proprietà ed alla famiglia, che per lui costituivano i presupposti necessarii dello stato, e che in Platone erano stati disconosciuti. Ne risulta quella stupenda polemica contro la comunanza delle donne e dei beni, che serba intero il suo interesse razionale anche ai nostri tempi.

Il concetto dello stato in Platone, come l' uomo in grande, nel difetto dell' idea di un organamento l' aveva menato a considerare la comunione delle donne e dei beni come necessario presupposto della realizzazione del suo ideale. Ma in uno stato tutti debbono partecipare a tutto? o a nessuna cosa? o a talune cose sì, ed a talune altre no? Tali sono le domande, che servono ad Aristotile come introduzione alla sua critica. Che niuna cosa sia comune nello stato è impossibile, poichè esso è una comunanza, e prima di tutto è comune il territorio (1). Ma la comunanza dei beni e delle donne distrugge il concetto dello stato. Platone s' era sforzato a ridurre a perfetta unità il suo stato, come cosa otti-

(1) Pol. II, 1. Τὸ μὲν οὖν μηδενὸς κοινωνεῖν, φανερὸν ὡς ἀδύνατον· ἡ γὰρ πολιτεία κοινωνία τίς ἐστιν. Καὶ πρῶτον ἀνάγκη τοῦ τόπου κοινωνεῖν.

ma. Ma dando allo stato una perfetta ed immediata unità, esso si distrugge: lo stato non è una casa od un uomo, ma una moltitudine ordinata (1). Lo stato si compone di una moltitudine di uomini, ma diversi di specie; ed ove si componesse di uomini perfettamente eguali, non si avrebbe lo stato, ma una federazione (2). In generale ogni tutto risulta di parti diverse, e la giustizia sotto forma di contracambio (ἀνθιπεπονθός) conserva lo stato, presupponendo in questo uomini liberi ed eguali. Poichè dall' unità immaginata da Platone si distruggerebbe lo stato, essa non è il suo bene, perchè bene per un essere è ciò che lo conserva. Il difetto di autarchia spinge l' individuo nella famiglia, e quindi nello stato (3); distruggendosi lo stato, si renderebbe impossibile il raggiungimento della completa autarchia, che è il fine ottimo (4).

Ma ancorchè la città più una fosse l' ottima, Platone, segue Aristotile, non è giunto a dimostrarlo con le parole: se tutti contemporaneamente dicano mio e non mio (5). Imperciocchè la parola tutti ha un doppio significato, e può significare ciascuno dei singoli e la totalità: ed il dire mio e non mio quando figli, mogli e proprietà sono comuni si applicherebbe solo alla totalità e non a ciascuno dei singoli. Oltrechè la comunanza genera un altro nocumento (βλάβη), cioè la poca diligenza delle cose comuni, mentre l' uomo è spinto ad aver cura di ciò che è comune assai meno di ciò che gli appartiene in proprio. Aristotile rafforza questo razionale principio con l' analogia, che

(1) Pol. II, 1. πλῆθος γάρ τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἡ πόλις· γινομένη τε μία μᾶλλον, οἰκία μὲν ἐκ πόλεως, ἄνθρωπος δ' ἐξ οἰκίας ἔσται.

(2) Pol. II, 1. Οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων· οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων· ἕτερον γὰρ συμμαχία καὶ πόλις.

(3) Pol. II, 1. Οἰκία μὲν γὰρ αὐταρχίστερον ἑνός, πόλις δ' οἰκίας·

(4) Conf. sop.a p. 98 n. 5.

(5) Pol. II, 1. ἐὰν πάντες ἅμα λέγωσιν τὸ ἐμὸν καὶ τὸ μὴ ἐμόν.

14

là dove molti prestano un servigio servile, i molti servono peggio che un solo. Così si genera la trascuranza pei figli, poichè in ciascuno, che non può dir mio di un figlio tra mille, generasi il dubbio quali di essi egli abbia generato, e li trascura tutti. Oltrechè i delitti contro i consanguinei debbono essere considerati in uno stato come più gravi, ma ciò è impossibile nel caso di comunanza di donne e di figli. Infine, poichè, come Aristotile aveva già svolto nell' Etica (conf. sop.ª §. 37), il vincolo etico che lega la comunanza è l' amicizia, essa rendesi stemperata e debole nel caso della comunione delle mogli e dei figli, e si sopprime la benevolenza. Imperciocchè due cose spingono gli uomini ad amare, il proprio (τὸ ἴδιον) ed il caro (τὸ ἀγαπητόν).

L' importanza della controversia sulla comunione della proprietà spinse Aristotile ad una trattazione indipendente. L'organizzazione della proprietà può in uno stato esser fatta in triplice modo: riconoscendo la proprietà dei fondi, ma facendo comuni i frutti, ovvero viceversa facendo comuni i fondi, e coltivandoli in comune, ma dividendo i frutti; infine facendo comuni fondi e frutti. Qualunque di questi tre modi si scelga reca il pregiudizio, che essendovi di quelli che lavorano di più e di quelli che lavorano di meno, sorgono naturalmente controversie contro quelli, che pur lavorando di meno, consumano molto. Aristotile decisamente accetta la proprietà privata, ed invoca la virtù, perchè ne limiti l' uso esclusivo, e renda in certo modo comune l' uso di essa, secondo il proverbio che indica le cose comuni degli amici (1). Aristotile si riporta alle istituzioni di Sparta, dove una parte della proprietà è destinata agli amici ed un altra allo stato (2). La proprietà privata eccita una giusta soddisfazione individuale. Inoltre la comunione dei beni sopprime la virtù della

(1) Pol. II, 2. κοινὰ τὰ φίλων.

(2) Come Aristotile applicasse questo principio nel suo modello di stato ottimo, vedi più innanzi §. 59.

liberalità, come la comunione delle donne quella della temperanza. Infine le discordie e le liti, che si vorrebbero evitare con la comunione dei beni, si accrescerebbero con questa.

Dopo questa stupenda polemica, con la quale Aristotile giustifica contro Platone la proprietà e la famiglia, si eleva ad una critica generale sui difetti della trattazione del suo maestro intorno allo stato ideale. Critica la divisione di custodi, guerrieri e lavoratori, poichè essa stabilisce una divisione permanente nello stato, ponendo due stati contrarii nel suo interno (1); critica la posizione eguale dell' uomo e della donna nell' educazione e nella vita politica, perchè con ciò mancherebbe la naturale governatrice della casa. Nota che facendo le magistrature sempre in una classe si genera la divisione e la discordia, ed infine conchiude che togliendo ai custodi ogni felicità individuale, nemmeno lo stato è felice.

Ma Platone aveva stabilito un ideale di secondo ordine nel dialogo delle leggi, ed Aristotile non lo trascurò nella sua polemica. Egli sottopone a critica i singoli istituti dello stato legittimo, ed afferma che Platone non aveva un giusto concetto della costituzione mista, riducendola ad una oligarchia o democrazia, e manifestando la sua inclinazione per l' oligarchia.

Manca in Platone il carattere positivo (2): tale è la grave accusa che il fondatore d' una scuola osservatrice muoveva alla dottrina idealista. La lotta tra due fondatori di scuole opposte, intorno ai quali si aggira il pensiero filosofico da tanti secoli, offre un alto interesse scientifico, ed è per questa ragione che noi l'abbiam delineata alquanto largamente in questa trattazione (3).

---

(1) Pol. II. 2. ἐν μιᾷ γὰρ πόλει δύο πόλεις ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ ταύτας ὑπεναντίας ἀλλήλαις.

(2) Pol. II. 2. Τὸ μὲν οὖν περιττὸν ἔχουσι πάντες οἱ τοῦ Σωκράτους λόγοι, καὶ τὸ κομψὸν καὶ τὸ καινοτόμον καὶ τὸ ζητητικόν· καλῶς δὲ πάντα, ἴσως χαλεπόν.

(3) Conf. in generale sul contenuto di questo §. Pol. II, 1 — 3.

§. 45.

Falea da Calcedonia.

Aristotile nella sua revisione critica dei modelli teorici di costituzione comincia da Platone, poichè, come dice egli stesso, i suoi progetti si allontanano più degli altri dagli ordinamenti positivi. In secondo luogo egli prende ad esaminare il progetto di Falea da Calcedonia, che si connette intimamente con la quistione della proprietà, poichè Falea non aveva avuta l'idea di accomunare le mogli ed i figli, ma solo di attuare una rigorosa eguaglianza nella proprietà fondiaria. Nel progetto di Falea è dunque rispettata la famiglia, uno dei presupposti dello stato; e ciò spiega come Aristotile nella sua critica trattasse il suo autore con minore asprezza di quello che avesse fatto con Platone. L'istituto fondamentale di Falea fu dunque la distribuzione dei fondi in eguali porzioni. Tuttavia Falea aveva riconosciuto che in una città di nuovo fondata sarebbesi potuto direttamente introdurre il suo ordinamento, ma non in una città già costituita. A produrre l'eguaglianza di beni in questa pensò che bastasse prescrivere, che i ricchi diano la dote e non la ricevano, e che viceversa i poveri la ricevano e non la diano. Aristotile attacca il principio fondamentale della eguaglianza dei beni, poichè se essa è diretta a rimuovere le turbolenze dello stato, questo scopo non si raggiunge pienamente, mentre le turbolenze nascono non solo per la disuguaglianza dei beni, ma anche per la disuguaglianza degli onori. L'agguagliamento dei beni, proposto da Falea, riuscirebbe inoltre insufficiente, poichè con la nascita dei figlinoli la disuguaglianza riapparirebbe, e sarebbe necessaria una nuova distribuzione; il che parve ad Aristotile ed è nel fatto assurdo. Falea aveva trascurato, imponendo l'eguaglianza dei beni, di stabilire un limite pei figli, necessa-

rio presupposto per conservare l' eguaglianza, e di proibire le alienazioni, per mantenere intatto il possesso ereditario. Il divieto delle alienazioni trovavasi già nelle legislazioni positive, ed Aristotile cita p. es. la legislazione di Locri. Ma anche quando si giungesse a distribuire in parti eguali le possessioni fondiarie tra i cittadini, sorgerebbe difficoltà per la grandezza delle porzioni; imperciocchè esse non dovrebbero essere troppo grandi o troppo piccole, ma medie; ed in questo ultimo caso non basta agguagliare i beni, ma bisogna agguagliare le cupidigie. Ciò non è possibile raggiungere se non mediante l' educazione (παιδεία) ordinata per legge. Questo pensiero non era sfuggito a Falea, ma non l' aveva svolto con sufficienza. Sorgendo la lotta nello stato, e per la eccessiva sproporzione della proprietà, e per la smodata cupidigia degli onori, per la quale corrano ad essi buoni e cattivi (1), secondo Aristotile il retto ordinamento dello stato è quello, dove da un lato all' infima cittadinanza è assicurato un modesto patrimonio, perchè non si generino commozioni sociali, e dall' altro si pone freno alla smodata ambizione con l' educazione alla temperanza ed alla filosofia. A prescindere dall' altro difetto nel progetto di Falea, che egli tende ad agguagliare la ricchezza fondiaria, trascurando la mobiliare, Aristotile rimprovera a Falea di non avere avuto riguardo allo svolgimento della forza guerresca (2), necessario presupposto, perchè uno stato ottenga rispetto dagli altri. L'ordinamento di Falea non parve adunque ad Aristotile del tutto cattivo, notando che molti istituti buoni trovavansi in esso per l' organamento pubblico interno (3).

---

(1) Pol. II, 4. ἐν δ' ἰῇ τιμῇ ἡμὲν κακὸς ἠδὲ καὶ ἐσθλός.

(2) Pol. II, 4. ἀναγκαῖον ἄρα τὴν πολιτείαν συντετάχθαι πρὸς τὴν πολεμικὴν ἰσχύν.

(3) Conf, in generale Pol. II. 4.

§. 46.

Ippodamo da Mileto.

Il progetto di uno stato ottimo di Ippodamo da Mileto, da noi già esposto nei tratti fondamentali (conf. sop.ª §. 10), benchè primo in ordine di tempo rispetto a quello di Platone e di Falea, è da Aristotile trattato dopo, forse perchè meno si allontana dal carattere di un progetto attuabile e positivo, e perchè l'ordinamento della costituzione di Falea si rannodava intimamente alla quistione sull'organizzazione della proprietà, quindi alla polemica contro Platone. Aristotile critica i singoli ordinamenti di questo progetto. Dividendosi lo stato in tre classi (guerrieri, artefici, agricoltori), delle quali solo la prima ha dritto a portare le armi, mentre tutte han diritto a partecipare al governo, ne conseguirà che il governo cadrà in mano dei guerrieri, e le altre classi rimarranno soggette. Così non sarà possibile l'armonia tra i cittadini, ingenerandosi inimicizia tra le varie classi. Quanto alla divisione dei terreni, gli agricoltori, che hanno una proprietà privata, saranno una classe inutile allo stato, poichè i reggitori non ne avranno bisogno pel vitto, mentre questo è ritratto dal terreno pubblico. Oltrechè questo terreno da chi sarà coltivato? Se dai guerrieri sparirà la differenza tra essi e gli agricoltori, se da altri, si stabilirà una classe estranea allo stato, se dagli stessi agricoltori i frutti di essi saranno insufficienti, dovendosi dividerli tra due case. Aristotile critica (e qui senza ragione) la prescrizione che la sentenza dovesse essere scritta in caso di condanna totale e parziale. Secondo lui così si ridurrebbe il giudice all'arbitro del compromesso, dappoichè l'arbitrio presuppone che i componenti di esso discutano tra loro, mentre ciò è vietato nel giudizio. Aristotile propugna il sistema rigoroso, che la sentenza condanni rigorosamente ed assolva sul contenuto della dimanda, risolva puramente la

quistione di **debitore** o **non debitore** senza riguardo a pluspetenza, per la quale chiedendosi venti si possa condannare il debitore a dieci. Aristotile non vedeva modo di risolvere la difficoltà nel caso di dissenso tra i giudici sulla estensione della condanna. Ippodamo da Mileto aveva criticato il sistema rigoroso della semplice condanna o assoluzione sulla dimanda, perchè nel caso di un che di mezzo si costringono i giudici allo spergiuro. Aristotile nega che ciò intervenga, imperciocchè non si dichiara nel caso di assoluzione, che il convenuto non sia per nulla debitore, ma che non sia debitore della somma pretesa (p. es. di venti). In questa critica Aristotile è dominato dalle istituzioni positive del diritto attico (1). Infine non approva l'ordinamento di premii per le invenzioni utili, perchè capaci di produrre mutamenti nello stato (2).

b) Le costituzioni positive.

§. 47.

Sparta e Creta.

La critica delle costituzioni positive è da Aristotile diretta a rilevare gli istituti buoni o cattivi di esse in rapporto ad un **organamento ottimo** (ἀρίστη τάξις), ed a notare l'antitesi tra i presupposti della costituzione e le sue speciali istituzioni. Egli, in rapporto alla costituzione spartana, considera la forma che aveva assunta ai suoi tempi, ed in parecchi punti modificata dalla primitiva di Licurgo (conf. sop.ª §. 5). Una sufficiente condizione economica assicura la concordia negli stati. La condizione degli Iloti è in Sparta causa di disarmonia. Rimprovera la licenza delle donne, e la mol-

(1) Conf. **Hermann** Lehrbuch der griechischen Staatsalterthümer §. 143.
(2) Conf. in generale Pol. II, 5.

lezza nella loro vita, evidentemente in contradizione allo spirito della legislazione spartana, diretta ad infondere nei cittadini la longanimità nelle fatiche. Non è bene che le donne abbiano larga influenza sui magistrati dello stato. L'educazione delle donne a Sparta non raggiunge lo scopo, e lo dimostrò la guerra di Tebe, dove esse riuscirono tanto inutili quanto negli altri stati, anzi furono dannose. La legge vieta l'alienazione, ma permette le donazioni ed i testamenti (1), il che riesce a produrre la disuguaglianza. Questa stessa concessione e le ingenti doti produssero l'arricchimento delle donne. Critica la legge, che premia con l'esclusione delle guardia della città chi abbia procreati tre figli, perchè promuove la popolazione, e genera l'impoverimento. Nell'Eforato v'ha un lato buono, poichè composto di cittadini del popolo fa che questo se ne contenti, e si generi la quietezza nello stato; ma riuscendo talora composto di poveri è facilmente corruttibile. Oltrechè è troppo grande la sua potenza, cattivo il modo di sua elezione (2), e molle la vita dei componenti. Nemmeno il Senato è ben costituito, poichè nella vecchiaia s'infiacchiscono le forze del corpo e dello spirito. Il potere regio non è rettamente ordinato, stimandosi bene la discordia dei due Re; ed è troppo limitata la loro potenza militare dai condottieri di esercito, generandosi così un antitesi nel comando. I banchetti comuni non sono bene ordinati, perchè i poveri a causa delle contribuzioni ne vengono necessariamente esclusi, e così esclusi dall'amministrazione dello stato. Male è ordinata l'educazione, poichè, diretta esclusivamente a svolgere la virtù guerriera,

(1) Questa concessione non può ricondursi a Licurgo, ma ad una legge di Epitadeo. Vedi **Plutarco** vite di Agide e Cleomene. L'epoca è incerta.

(2) Aristotile non accenna a questo modo di elezione, che egli contrassegna come cattivo, e che non assicurava l'ufficio ai più degni; se l'avesse fatto, la storia non sarebbe del tutto ignara della elezione di questa magistratura. Vedi **Hermann** Lehrbuch der griechischen Staatsalterthümer §. 44, e gli autori citati nelle note a questo §.

rende poi inetti a conservare i frutti della vittoria. Infine è difettosa l' organizzazione del pubblico tesoro, poichè in tempo di pace nulla si trova nelle casse dello stato, ed in tempo di guerra i cittadini sopportano a malincuore le imposte. Con ciò mentre si favorisce l' indigenza dello stato, si promuove l' avarizia privata.

La costituzione di Creta, avendo punti di identità con quella di Sparta, è da Aristotile giudicata, istituendo una comparazione tra gli ordinamenti dei due stati. Mentre a Sparta gli Eloti coltivano la terra, in Creta la coltivano i Periochi. In Creta come a Sparta sono ordinati i banchetti comuni, ma nella prima è meglio stabilito che essi siano mantenuti a spese dello stato. In Creta è saviamente messo un limite alla procreazione dei figliuoli, mentre a Sparta Aristotile aveva già rimproverato di promuovere l'eccessiva popolazione. Agli Efori spartani corrispondono i Cosmi cretesi, ma l' ordinamento di questi è peggiore, poichè è limitato a certe famiglie: dal che deriva, che mentre l' Eforato è in Sparta causa di quietezza, in Creta la magistratura dei Cosmi è causa di discordia. La magistratura dei Cosmi dà, secondo Aristotile, alla costituzione di Creta il carattere dinastico (δυναστεία) (1).

§. 48.

Cartagine.

L' esposizione della costituzione cartaginese è da Aristotile condotta anche essa sotto forma di comparazione con quelle di Sparta e di Creta, notando che in essa vi hanno ordinamenti buoni e superflui. Il carattere generale di una buona costituzione è che gli ordinamenti assicurino la stabilità di essa e la quietezza del popolo, e garentiscano contro la pos-

(1) Conf. in generale su questo §. Pol. II, 6, 7.

sibilità che sorga un tiranno. Molti ordini cartaginesi dirigonsi a questo scopo. V' hanno i banchetti comuni. All' eforato spartano risponde in Cartagine la magistratura dei quattrocento; ma qui è più buona l' elezione, assicurandola ai migliori. V' ha in Cartagine Re e Senato come in Sparta; ma l' ordinamento del potere reale è migliore, poichè non è ereditario ma elettivo. V' ha un misto di democrazia e di aristocrazia: ha carattere democratico la facoltà data al popolo non pure di approvare le proposte, ma di contradirle; ed ha carattere aristocratico l'elezione dei cinque, che nominansi da loro stessi, e che nominano ancora la suprema magistratura dei cento, il durare maggior tempo nell' ufficio per afforzare il principio di autorità, la mancanza di salario, ed i giudizii competenti a tutti i magistrati. Ma il riguardo che si ha nell' elezione non alla sola virtù, ma alla ricchezza, impronta alla costituzione cartaginese un carattere oligarchico. Se lo spirito della costituzione cartaginese è di assicurare una buona magistratura, avendo riguardo alla posizione economica, questa debbe essere bene ordinata, perchè i cittadini nell' ozio (secondo il concetto greco) da magistrati e da privati vivano convenevolmente. È ordine pessimo la compera degli ufficii, mostrando la legge di stimare meglio la ricchezza che la virtù (1), e spingendo lo stato all'avarizia. Infine non è bene che un solo eserciti contemporaneamente diversi ufficii, poichè l' esperienza pruova che chi bada ad un solo ufficio, l' amministra meglio (2).

§. 49.

Atene.

Aristotile designa brevemente lo svolgimento della costituzione ateniese da Solone ai suoi tempi. L' originaria costitu-

(1) Pol. II, 8. ἔντιμον γὰρ ὁ νόμος οὗτος ποιεῖ τὸν πλοῦτον μᾶλλον τῆς ἀρετῆς, καὶ τὴν πόλιν ὅλην φιλοχρήματον

(2) Conf. in generale Pol. II, 8.

zione di Solone, che aveva fatto cessare l' incomportabile governo oligarchico (1) e la servitù del demos, presenta un misto di oligarchia, aristocrazia e democrazia. Rivelasi il primo elemento nel consiglio dell' Areopago, il secondo nelle magistrature, il terzo nei giudizii. Il predominio del popolo nei giudizii fe' tralignare l' originaria costituzione solonica per l' influenza dei demagoghi; ed Efialte e Pericle, sopprimendo l' areopago, e l' ultimo aggiungendo una retribuzione per la partecipazione ai giudizii, impressero alla costituzione ateniese il carattere di una democrazia pura. Ma l'accusa, che molti facevano a Solone, che la sua costituzione contenesse in sè il germe del tralignamento per i giudizii ordinati popolarmente, è da Aristotile, combattuta, poichè Solone limitò l'influenza del demos, dandogli l' elezione dei magistrati, e la facoltà di corrigere il mal fatto (2); accordando così al popolo la conveniente partecipazione all' autorità dello stato, perchè non si considerasse come nemico dei reggenti (3). L'introduzione dell'elemento timocratico mediante la divisione in quattro classi secondo il censo fu ordine buono. Il tralignamento della costituzione ateniese derivò da una causa storica, cioè in seguito alla vittoria riportata nella battaglia navale contro i Medi. Come conchiusione alla esposizione critica delle varie costituzioni positive Aristotile ricorda le leggi di Zaleuco, di Caronda, di Filolao da Corinto, di Dracone, di Pittaco, di Andromaco da Reggio, accennandole appena, poichè esse non avevano il carattere proprio di leggi costituzionali (4).

---

(1) Conf. sop.ª §. 6.

(2) Pol. II, 9. τὸ τὰς ἀρχὰς αἱρεῖσθαι καὶ εὐθύνειν.

(3) Pol. l. c. μηδὲ γὰρ τούτου κύριος ὢν ὁ δῆμος [δοῦλος] ἂν εἴη καὶ πολέμιος.

(4) Conf. in generale Pol. II, 9.

c) Il principio storico nella Politica di Aristotile.

§. 50.

La revisione critica dei progetti teoretici di costituzione e delle costituzioni positive mostra come Aristotile nella sua dottrina sullo stato e sulle costituzioni avesse in gran pregio l'elemento storico negli ordinamenti politici. Apparecchiandosi anche egli a dare un modello di stato ottimo, non voleva incorrere nel difetto di Platone, che aveva nel suo stato ideale trascurata affatto la realtà concreta. Ma vi ha in Aristotile un principio stupendo, stupendamente espresso, che rivela chiaramente come Aristotile riconoscesse il principio storico. Per conoscere, egli dice, se un ordinamento è buono, bisogna osservarlo per molto tempo e per lunghi anni (1). Sulla quistione, se giovi la mutazione delle antiche leggi (πατρίοι νόμοι) con migliori e nuove, Aristotile osserva che da un lato parrebbe, che come in tutte le arti, discipline e potenze, le innovazioni segnano un progresso, così dovrebbe avvenire per la potenza politica (πολιτικὴ δυνάμις); ma dall'altro lato egli considera, che si debbe essere molto cauto nel mutare le leggi, dappoichè anche quando ne seguisse un leggero bene, s'introdurrebbe l'usanza di rompere le leggi, il che è pernicioso. È dunque meglio sopportare qualche difetto nelle leggi ed ordini stabiliti, che tentando di innovarle avvezzare alla disubbidienza. Aristotile nota che non è esatto il paragone tra le innovazioni che si fanno alle arti, e quelle che si portano alle leggi. La legge non ha altra forza (ἰσχὺς) per farsi ubbidire, che il costume (ἔθος), che non si forma se non col tempo (2).

(1) Pol. II, 2. Δεῖ δὲ μηδὲ τοῦτο αὐτὸ ἀγνοεῖν, ὅτι χρὴ προσέχειν τῷ πολλῷ χρόνῳ καὶ τοῖς πολλοῖς ἔτεσιν, ἐν οἷς οὐκ ἂν ἔλαθεν, εἰ ταῦτα καλῶς εἶχε.

(2) Pol. II, 6. Ψεῦδος δὲ καὶ τὸ παράδειγμα τὸ περὶ τῶν τεχνῶν· οὐ γὰρ

La facilità, con cui si mutano le leggi antiche, e se ne fanno delle nuove, indebolisce la potenza della legge (νόμου δύναμις) (1). Questo pensiero di Aristotile sulla necessità, che le leggi passino nella coscienza del popolo, e diventino costume mercè la lunga e rigorosa osservanza, è un principio eminentemente storico. Ma dall' altro lato Aristotile non poteva disconoscere, che v' hanno dei mutamenti necessarii nello stato, e tutta la sua trattazione sullo stato ottimo è una ricerca razionale. In Aristotile è dunque accordato meravigliosamente l' indirizzo filosofico e l' indirizzo storico.

3) Dottrina generale della costituzione.

§. 51.

Della costituzione e del cittadino.

Il concetto della costituzione (πολιτεία) è secondo Aristotile ligato intimamente al concetto dello stato (πόλις). Lo stato si manifesta, come realtà, nell' azione (πρᾶξις), e l' azione dello stato s' integra in coloro che esercitano il reggimento. L' ordinamento dei componenti lo stato è la costituzione (2). La costituzione è il principio vivente, che mantiene l' identità dello stato attraverso il cangiamento dei suoi membri: cosicchè mutandosi la forma della costituzione (τὸ εἶδος τῆς πολιτείας) cangiasi lo stato. Imperciocchè lo stato è una comunanza (κοινωνία), e la comunanza è la costituzione dei cittadini (πολιτῶν πολιτεία).

Ma poichè lo stato è un composto, e come ogni tutto (ὅλον) risulta di parti, la parte dello stato, come tutto, è il

ὅμοιον τὸ κινεῖν τέχνην καὶ νόμον. Ὁ γὰρ νόμος ἰσχὺν οὐδεμίαν ἔχει πρὸς τὸ πείθεσθαι, πλὴν παρὰ τὸ ἔθος· τοῦτο δ' οὐ γίνεται εἰ μὴ διὰ χρόνου πλῆθος.

(1) Pol. l. c.

(2) Pol. III, 1. ἡ δὲ πολιτεία τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων, ἐστί τάξις τις.

cittadino (πολίτης). In rapporto ai cittadini lo stato è la moltitudine di essi (1). Il cittadino non è tale solo pel domicilio, non solo pel diritto d'invocare la protezione giudiziaria; ma dicesi cittadino colui che partecipa alle funzioni della sovranità nello stato (ai giudizii, alle assemblee, alle magistrature) (2). Se non che le diverse forme di costituzione determinano la misura, secondo la quale ciascun cittadino partecipi all'esercizio dell'autorità dello stato, e mentre nella costituzione popolare si ha il vero cittadino, partecipante alle assemblee giudiziarie e deliberatrici, nelle altre forme di costituzione può essere limitato, come p. es. a Sparta, dove la potestà giudiziaria è esercitata da speciali magistrature (Eforato, Senato ec.). Mentre adunque la definizione del cittadino, per chi è nato da padre e madre cittadini, ovvero, più rigorosamente, per chi discende anche da altri antenati cittadini (avo, proavo, ed anche altri) non è applicabile alle prime fondazioni di stato, la partecipazione alle funzioni dell'autorità pubblica offre un carattere universale.

In stretta connessione con la teoria della costituzione e della cittadinanza Aristotile tratta la quistione, se la virtù dell'uomo buono (ἀρετὴ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ) sia la stessa della virtù del cittadino buono (ἀρετὴ πολίτου σπουδαίου), e si eleva sul concetto nazionale ellenico, che le aveva assolutamente identificate. Come ogni marinaio è un membro della comunanza della nave, e qualunque siasi il suo ufficio (remigante, timoniere ec.) la sua opra (ἔργον) si dirige alla salvezza della nave (ἡ σωτηρία τῆς ναυτιλίας), così ogni cittadino dirige la sua opera verso la salvezza della comu-

(1) Pol. III, 1. ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθός ἐστιν.

(2) Pol. III, 1. Πολίτης δ' ἁπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὁρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς. Si veda, immediatamente in seguito al passo citato, come nel concetto dell' ἀρχῆ Aristotile comprendesse ogni potere, quindi anche la potestà deliberativa. Vedi anche Pol. III, 3. πολίτης ὁ μετέχων τῶν τιμῶν.

nanza identificata nella costituzione. La virtù del cittadino è dunque la virtù indirizzata alla costituzione (1). Ma poichè vi sono molte specie di costituzione, la virtù del cittadino buono non può essere sempre la virtù perfetta (ἀρετὴ τελεία), mentre l' uomo buono è quello che ha la virtù perfetta. Quindi vi può essere un cittadino buono, che manchi della virtù perfetta necessaria all' uomo buono. Oltrechè il presupposto della costituzione ottima (ἀρίστη πολιτεία) è che tutti i cittadini siano buoni, ma è impossibile presupporre che essi siano tutti forniti della virtù perfetta, che costituisce l' uomo buono. Inoltre lo stato non è l' unione di esseri perfettamente simili, onde avviene che la virtù non è in tutti la stessa. La virtù dell' uomo buono e del cittadino buono s' identifica solo in coloro che occupano le magistrature dello stato. V' ha la virtù nel comandare e la virtù nell' ubbidire; la virtù del cittadino buono è sapere comandare ed ubbidire tra uomini liberi (2).

§. 52.

La sovranità e le varie forme di costituzione.

La costituzione, come l' ordinamento dello stato (conf. §. precedente), ordina le magistrature, ed il potere supremo (la sovranità nel senso moderno = κυρία πάντων ἀρχῶν). La sovranità consiste nella partecipazione all' amministrazione dello stato (τὸ πολίτευμα), ed il modo di questa partecipazione è determinato dalla costituzione (3). La costituzione adunque stabilisce la sede della sovranità, la quale

(1) Pol. III, 2. τῶν πολιτῶν.... ἡ σωτηρία τῆς κοινωνίας ἔργον ἐστί· κοινωνία δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία· διὸ τὴν ἀρετὴν ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πολίτου πρὸς τὴν πολιτείαν.

(2) Sul contenuto di queste §. conf. in generale Pol. III, 1 — 3.

(3) Pol. III, 4. Ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων· κύριον μὲν γὰρ πανταχοῦ τὸ πολίτευμα τῆς πόλεως· πολίτευμα δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία.

è quindi varia secondo le varie forme di costituzione; per es. nella democrazia sovrano è il demos, nella oligarchia gli oligarchi (1). Nella teoria della costituzione Aristotile ritorna al principio della natura sociale dell' uomo (φύσει ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν), ed alla spinta allo stato a fine di una vita felice. Poichè questo scopo è comune in generale a tutti ed in particolare ai singoli si ha l' utile pubblico (τὸ κοινὸν συμφέρον). Dal punto di vista dell' esercizio dell' autorità dello stato allo scopo dell' utile pubblico si distinguono le forme di costituzione in legittime (ὀρθαὶ πολιτεῖαι) e degenerate (παρεκβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν): imperciocchè dove si governa per l' utile pubblico realizzasi la giustizia in sè (l' ἁπλῶς δίκαιον), dove invece si governa per l' utile privato dei reggenti si ha il dispotismo. Ma lo stato presuppone la libertà, poichè esso non è altro che la comunanza di uomini liberi (2).

Poichè la partecipazione al potere dello stato (τὸ πολίτευμα) determina la sede della sovranità, Aristotile deriva da essa la triplice divisione delle forme di costituzione, secondochè essa risiede in uno, in pochi, in molti. Se esse rispondono allo scopo dello stato, l' utile pubblico (τὸ κοινὸν συμφέρον), sono forme legittime, ma dove subentra l' utile privato (τὸ ἴδιον συμφέρον), di uno, di pochi o di molti, si hanno le forme opposte di costituzione degenerata (3). Aristotile aveva già trattato nell' Etica di queste varie forme di costituzione (conf. sop.ª §. 38), che ravvisansi nello sviluppo storico delle costituzioni greche (conf. sop.ª §. 4.). Se dun-

(1) Pol. III, 4. — — ἐν μὲν ταῖς [πολιτείαις] δημοκρατικαῖς κύριος ὁ δῆμος· οἱ δ' ὀλίγοι τοὐναντίον ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις.

(2) Pol. III, 4. ἡ δὲ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστί.

(3) Pol. III, 5. Ἐπεὶ δὲ πολιτεία μὲν καὶ πολίτευμα σημαίνει ταὐτόν, πολίτευμα δ' ἐστὶ τὸ κύριον τῶν πόλεων, ἀνάγκη δ' εἶναι κύριον ἢ ἕνα ἢ ὀλίγους ἢ τοὺς πολλούς· ὅταν μὲν ὁ εἷς ἢ οἱ ὀλίγοι ἢ οἱ πολλοὶ πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχωσι, ταύτας μὲν ὀρθὰς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὸ ἴδιον ἢ τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν ὀλίγων ἢ τοῦ πλήθους, παρεκβάσεις.

que nel governo di un solo (monarchia), nel governo di pochi e nel governo di più la sovranità è esercitata allo scopo dell' utile pubblico, si ha il regno (βασιλεία), l' aristocrazia (ἀριστοκρατία), e la forma popolare di costituzione, designata col nome generale delle costituzioni (πολιτεία) (1). Come tralignamenti di queste tre forme legittime presentansi la tirannide, l' oligarchia, la democrazia. Nella tirannide il potere è esercitato nell' interesse del monarca, nell' oligarchia nell' interesse dei ricchi, nella democrazia nell' interesse dei poveri (2). Aristotile avverte, che filosoficamente ei doveva dare una più profonda spiegazione alla sua teoria, dappoichè se oligarchia è dove governano i ricchi, e democrazia dove governano i poveri, sorge il dubbio se tal definizione è adeguata, dove i ricchi fossero in maggior numero ed i poveri in minoranza. Aristotile osserva dapprima, che la ricchezza e la povertà unite alla minoranza ed alla maggioranza integrano la vera definizione della oligarchia e della democrazia; ma ove avvenisse che i ricchi fossero in maggior numero, ed i poveri in minoranza, non meno sarebbe oligarchia dove governano i ricchi, e democrazia dove governano i poveri; imperciocchè la diversa natura delle costituzioni si contrassegna dalla qualità dei cittadini, che governano. Ma questo caso sarà un' eccezione, imperciocchè in regola i ricchi sono pochi, i poveri molti, partecipando ogni uomo della libertà (3). Se ora si confronti questa divisione delle forme di costituzione con quella già data nell' Etica (conf. sop.ª §. 38), vedesi come il pensiero di Aristotile è rimasto nel suo fondamento lo stesso (salvo una più esatta terminologia); ma è presentato sotto una forma più organica, ed è elevato alla più alta espressione scientifica dal punto

(1) Pol. III. 5. τὸ κοινὸν ὄνομα πασῶν τῶν πολιτειῶν, πολιτεία.

(2) Pol. III. 5. Ἡ μὲν γὰρ τυραννίς ἐστι μοναρχία πρὸς τὸ συμφέρον τὸ τοῦ μοναρχοῦντος, ἡ δ' ὀλιγαρχία πρὸς τὸ τῶν εὐπόρων, ἡ δὲ δημοκρατία πρὸς τὸ συμφέρον τὸ τῶν ἀπόρων.

(3) Pol. III. 5. τῆς δ' ἐλευθερίας μετέχουσι πάντες.

di vista politico. Imperciocchè mentre la connessione della qualità dei cittadini (poveri e ricchi) con la quantità (molti e pochi) rimaneva nell' Etica implicata, qui mediante la risoluzione ai dubbii proposti (ἀπορίαι) quella connessione apparisce chiarita.

Ciò che rannoda la dottrina politica alla dottrina etica delle costituzioni in questo punto della Politica di Aristotile, e dà a questo meraviglioso pensatore l' occasione di elevarsi a più profonde ed originali ricerche, è la trattazione del giusto positivo (πολιτικὸν δίκαιον), in rapporto alle due forme di stato (l' oligarchia, e la democrazia) (1). Ciascuna di queste costituzioni dà al giusto una data forma: nella oligarchia vi ha il giusto oligarchico (τὸ ὀλιγαρχικὸν δίκαιον), nella democrazia il giusto democratico (τὸ δημοκρατικὸν δίκαιον). In ognuna di esse adunque raggiungesi un dato grado del giusto (δίκαιον τί), ma non il supremo giusto (τὸ κυρίως δίκαιον). Il giusto non è nè il solo eguale (τὸ ἴσον), nè il solo ineguale (τὸ ἄνισον), ma l' uno e l' altro; imperciocchè l' eguale è giusto per gli eguali, l' ineguale per gl' ineguali (2). Aristotile riferiscesi alla sua Etica, ed accenna evidentemente alla sua dottrina sulla giustizia distributiva, dove l' eguaglianza riducesi ad una proporzione geometrica (conf. sop.ª p. 84). Se non che nelle due costituzioni, l' oligarchica e la democratica, prendesi il giusto non nella sua totalità, ma nei suoi due momenti: imperciocchè nella prima gli oligarchi, essendo in una cosa ineguali dal demos, nella ricchezza, credono essere in tutto ineguali, e nella seconda il demos essendo in una cosa eguale agli oligarchi, nella libertà, crede essere in tutto eguale. Così non si attinge che un solo lato del giusto, e si disconosce il giusto supremo (τὸ κυριώτατον δίκαιον). L' ineguaglianza

(1) Sul πολιτικὸν δίκαιον conf. in generale sop.ª §. 35.

(2) Pol. III, 5. οἷον δοκεῖ ἴσον τὸ δίκαιον εἶναι, καὶ γάρ ἐστιν, ἀλλ' οὐ πᾶσιν, ἀλλὰ τοῖς ἴσοις· καὶ τὸ ἄνισον δοκεῖ δίκαιον εἶναι· καὶ γάρ ἐστιν, ἀλλ' οὐ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς ἀνίσοις

giusta adunque può intendersi solo nelle cose (nella proprietà), non nella libertà (nel carattere personale) (1). In questa occasione Aristotile riferma il suo concetto sullo stato. La pretesa d'ineguaglianza assoluta dell'oligarchia è ingiusta, perchè lo stato non è una società di acquisti (κοινωνία τῶν κτημάτων), nella quale debbasi partecipare secondo la propria quota. Nè questa definizione, nè l'altra che lo stato sia una pura comunanza di territorio (κοινωνία τόπου), o un puro istituto di garentia (κοινωνία τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτούς), o una società di commercio (κοινωνία της μεταδόσεως), rispondono al vero concetto dello stato. Tutti questi scopi trovansi nello stato, concepito come la comunanza costituita allo scopo della vita perfetta, ed a sè sufficiente. Solo l'autarchia definisce dunque la nozione dello stato. Ma l'autarchia presuppone la proprietà, presuppone il commercio, la famiglia, la religione ed ogni specie di comunanza fondata sul vincolo etico dell'amicizia (2). Lo stato costituendosi allo scopo della vita perfetta ed a sè sufficiente, presuppone una vita felice e giusta, quindi azioni giuste, e per conseguenza solo la virtù civile (πόλιτικη ἀρετή) giustifica la preferenza (ὑπεροχή) nell'esercizio dell'autorità dello stato (3).

§. 53.

Ordinamento della sovranità.

Nella costituzione è l'ordinamento del potere supremo (la sovranità), ma sorge il dubbio, quanto alla determinazione del sovrano dello stato (κύριος τῆς πόλεως). Può dubitarsi, se la sovranità debba attribuirsi alla moltitudine, ai

(1) Con ciò Aristotile poneva le basi dei principii che risolvono i rapporti tra il diritto di proprietà ed il diritto di eguaglianza.

(2) Conf. sop. §. 37.

(3) Conf. in generale sul contenuto di questo §. Pol. III, 4, 5.

ricchi, *ai buoni*, *all' ottimo*, *al tiranno* (1). Affermandosi che la legge, e non l' uomo, debba essere la sola sovrana (come spassionata ed imparziale), il dubbio non è risoluto, poichè la legge può assumere un carattere oligarchico o democratico (2). Aristotile risolve il dubbio, attribuendo senza preferenza la partecipazione della sovranità dello stato alla moltitudine; imperciocchè i più, come tutto, sono migliori e più virtuosi che i singoli in sè considerati. Con la parte di virtù (μόριον ἀρετῆς), che ogni singolo può avere, s' integra la virtù necessaria pel governo dello stato. Ma si affaccia un altro dubbio, quale debba essere il limite, nel quale è possibile, nel senso di un retto ordinamento politico, ammettere la partecipazione della moltitudine all' esercizio dell' autorità dello stato. La *moltitudine* (incolta) per sè non è atta al *governare* (ἄρχειν), ma può partecipare all' autorità dello stato nelle *assemblee deliberanti e nei giudizii* (3). Tale è l' ordinamento di Solone. Ma le *assemblee deliberanti e giudiziarie* non esauriscono l' azione dello stato, e dee stabilirsi chi debbe essere chiamato alle supreme magistrature, dove non è possibile nè conveniente chiamare la moltitudine come tutto; ma debbono essere chiamati i singoli individui. Uno stato risulta di molti elementi, *nobiltà*, *ricchezza*, *virtù civile e militare*, ed una *moltitudine politica* (πλῆθος πολιτικόν). In uno stato, dove non vi fosse che uno solo di questi elementi, non vi sarebbe alcun dubbio per chi avesse a governare; ma il dubbio si ha quando essi si trovano riuniti tutti. Poichè in Aristotile l' ideale di un *ottimo stato* è quello dove il cittadino può e vuole coman-

(1) Pol. III, 6. Ἔχει δ' ἀπορίαν, τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως· ἢ γάρ τοι τὸ πλῆθος ἢ τοὺς πλουσίους ἢ τοὺς ἐπιεικεῖς ἢ τὸν βέλτιστον ἕνα πάντων ἢ τύραννον.

(2) Pol. III, 6. Ἀλλ' ἴσως φαίη τις ἂν τὸ κύριον ὅλως ἄνθρωπον εἶναι, ἀλλὰ μὴ νόμον, φαῦλον, ἔχοντά γε τὰ συμβαίνοντα πάθη περὶ τὴν ψυχήν. Ἂν οὖν ᾖ νόμος μέν, ὀλιγαρχικὸς δὲ ἢ δημοκρατικός, τί διοίσει περὶ τῶν ἠπορημένων.

(3) Pol. III, 6. Λείπεται δὴ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ κρίνειν μετέχειν αὐτούς.

dare ed ubbidire (1), non vi dee essere preferenza veruna nelle magistrature nella sua organizzazione. Questa rigorosa eguaglianza, che era data ad Aristotile dal concetto nazionale della democrazia, non può applicarsi che solo nell' ottima costituzione; nelle altre i motivi di preferenza son dati da condizioni storiche. Il cittadino ottimo, che può concepirsi solo nello stato ottimo, ha dunque, secondo Aristotile, piena capacità di partecipare all' esercizio del potere supremo dello stato, sia nelle assemblee deliberanti e giudiziarie, sia nelle magistrature civili. La limitazione del demos per la esclusione alle più alte magistrature, da Aristotile accettata, riguarda la moltitudine incolta dell' ellenico stato storico. L' attività del magistrato è limitata dalla legge, sovrana suprema dello stato, ed il suo comando si giustifica solo in quanto la legge nel suo precetto universale non esaurisce la moltitudine dei casi particolari. La legge è buona o cattiva, giusta od ingiusta secondo la natura degli stati. La legge è determinata dalla natura della legge fondamentale, cioè della costituzione (πολιτεία), e si dirige al fine di essa; per conseguenza la legge diretta al fine della costituzione legittima è giusta, la legge diretta al fine della costituzione degenerata è ingiusta. Il fine di ogni scienza od arte è il bene, e bene ottimo è il fine della scienza ed arte suprema, la potenza politica. Il bene dello stato è il giusto, identificato nell' utile pubblico. In ciò trovasi il giusto come uguale (2). Nell' ottimo stato il legislatore dee aver di mira, perchè la legge sia buona, l' utile comune ed universale dei cittadini, che sapendo e volendo comandare ed ubbidire hanno per scopo una vita indirizzata alla virtù (3).

(1) Vedi il passo citato nella nota 3 in questa pagina.

(2) Pol. III, 7. Ἐπεὶ δ' ἐν πάσαις μὲν ταῖς ἐπιστήμαις καὶ τέχναις ἀγαθὸν τὸ τέλος, μέγιστον δὲ καὶ μάλιστα ἐν τῇ κυριωτάτῃ πασῶν· αὕτη δ' ἐστὶν ἡ πολιτικὴ δύναμις· ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινῇ συμφέρον. Δοκεῖ δὲ πᾶσιν ἴσον τι τὸ δίκαιον εἶναι.

(3) Pol. III, 7. Πολίτης δὲ κοινῇ μὲν ὁ μετέχων τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαί

§. 54.

Il principio di eguaglianza e la virtù. Il regno.

Aristotile, trattando della sovranità e del suo ordinamento, aveva posti di fronte due principii: la preferenza che si debbe alla virtù civile (conf. sop.ª §. 52. in fine), e l'eguaglianza nell'esercizio dell'autorità dello stato (conf. §. precedente); sorgeva quindi in lui l'esigenza di determinare in che modo si dovesse ordinare lo stato, ove uno o più avanzassero la moltitudine nella virtù. Perchè all'eguaglianza non fosse fatta alcuna eccezione, la gelosa democrazia greca aveva ordinato l'ostracismo. L'ostracismo non è a considerarsi come un istituto solo proprio dei cattivi stati; imperciocchè esso ha il potere di impedire che cittadini, i quali avanzino gli altri, rompano l'armonia dello stato con la ribellione. L'ostracismo nella forma democratica e legittima di costituzione dirigesi così al bene pubblico, e contiene un certo grado del giusto cioè il giusto positivo (δίκαιον πολιτικὸν), ma non il giusto in sè (ἁπλῶς δίκαιον) (1). Ma nella costituzione ottima (ἀρίστη πολιτεία), dove la preminenza è solo nella virtù, l'ostracismo riuscirebbe ingiusto. La virtù dunque eminente (ἀρετῆς ὑπερβολή) può essere la sola eccezione (ὑπεροχή) al principio di eguaglianza. Se dunque in uno stato si trovi un uomo eminente, egli è destinato a governare, e sorge il regno (βασιλεία). Se vi sono più eminenti nella virtù sorge l'aristocrazia, forma anche essa dell'ottimo stato. Aristotile, dal punto di vista generale di una buona costituzione, tratta la preferenza nella virtù come una eccezione, ed il principio della eguaglianza, come la regola generale.

ἐστι· καθ' ἑκάστην δὲ πολιτείαν ἕτερος· κατὰ δὲ τὴν ἀρίστην ὁ δυνάμενος καὶ προαιρούμενος ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν πρὸς τὸν βίον τὸν κατ' ἀρετήν. Conf. in generale sul contenuto di questo §. Pol. III. 6, 7.

(1) Conf. sop.ª §. 35.

Quanto al reguo Aristotile distingue ciuque forme. Il regno nella costituzione di Sparta, limitato potentemente dalle leggi (βασιλεία μαλιστα τῶν κατὰ νόμους, οὐκ κυρία πάντων). I regni ereditarii dei barbari, affini alla tirannia, tuttavia legittimi (βασιλεῖαι κατὰ νόμον), perchè rispondouo alla natura dei popoli asiatici e barbari, ed affidantisi al consenso dei soggetti ed alla loro custodia. I regni elettivi degli antichi tempi della Grecia (αἰσιμνῆται), specie di tirannide stabilita o a vita, o in certi tempi determinati per certe determinate azioni. Il regno legittimo ed ereditario del tempo eroico. Infine il regno assoluto (κύριος πάντων), ordinato come regno domestico (οἰκονομικὴ βασιλεία). Il regno appresso gli spartani ed il reguo assoluto sono i limiti estremi del regno, e ne costituiscono le forme fondamentali; gli altri ne sono un intermedio. Ma il regno limitato dalle leggi, riducendosi ad investire a vita un cittadino del supremo comando dell'esercito (στρατηγία διὰ βίου), può applicarsi, sia in un ordinamento popolare, sia in un ordinamento aristocratico; esso non è dunque una specie di reguo. La vera forma del reguo è l'assoluto (παμβασιλεία), dove il Re opera a suo arbitrio (κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν) (1).

§. 55.

L'impero della legge ed i suoi esecutori.

Aristotile rannoda alla dottrina generale della costituzione e delle sue forme la risoluzione della controversia, se convenga meglio che governino le ottime leggi, ovvero l'uomo ottimo; ed in questa occasione egli si eleva a profonde vedute sulla legge. Imperciocchè coloro i quali sostenevano, che fosse preferibile l'imperio dell'uomo a quello della legge, appoggiavansi alla ragione, che la legge, contenendo un comando

(1) Conf. in generale. Pol. III, 8 — 11.

universale, non riesce sufficiente ai singoli casi (1). Ma la legge è mente senza perturbazione (2), mentre anche l'uomo ottimo può essere dominato dalle passioni. Mentre adunque i fautori dell'imperio della legge, sforzansi, secondo Aristotile, acciocchè nello stato imperino Dio e la legge, i fautori dell'assoluto imperio dell'uomo pare che voglino comandi anche la bestia, poichè l'appetito (ἐπιθυμία) ha del bestiale. La determinazione scritta della legge provvede, a che coloro i quali sono stabiliti nei supremi ufficii guardino al pubblico interesse nell'amministrazione dello stato, e non facciansi sviare dall'interesse di conciliarsi favore, e fare altrui piacere. Gli uomini cercano il giusto, che è nel mezzo, e la legge non è altro che mezzo (3). Aristotile, riconoscendo una doppia forma di leggi, quelle scritte (κατὰ γραμματὰ), e quelle fondate sul costume (κατὰ τὸ ἔθος), riconosce maggiore autorità in queste, che nelle prime. Egli con ciò elevasi al concetto generale che la bontà relativa della legge è nell'autorità derivata dall'accettazione, che è più universale, quando la legge fondasi sul costume. Mentre dunque parrebbe che la legge scritta dia maggiore sicurezza al magistrato, nella realtà questa sicurezza, a causa della maggiore autorità, trovasi anche nelle leggi fondate sul costume. È dunque meglio che l'imperio dei magistrati sia ordinato per legge: imperciocchè lo stesso ordinamento (conf. più innanzi p. 135) è legge (4). Cosicchè i magistrati, istituiti per l'applicazione della legge ai singoli casi, nei quali la legge stessa è insufficiente per la sua universalità, debbono apparire custodi delle leggi, e ad esse ubbidienti. Ma l'imperio della legge (il comando universale) presuppone la sua esecuzione (l'applicazione ai casi

(1) Pol. III, 10. Δοκεῖ δὴ τοῖς νομίζουσι συμφέρειν βασιλεύεσθαι τὸ καθόλου μόνον ὁ νόμος λέγειν, ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ προσπίπτοντα ἐπιτάττειν.

(2) Pol. III, 11. ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστί.

(3) Pol. III, 11. Ὥστε δῆλον, ὅτι τὸ δίκαιον ζητοῦντες τὸ μέσον ζητοῦσιν· ὁ γὰρ νόμος τὸ μέσον. Conf. sop. p. 81, 82.

(4) Pol. III, 11. ἡ γὰρ τάξις νόμος.

singoli), sorge quindi un secondo dubbio, se l'ordinamento della magistratura, che supplisce al difetto della universalità della legge, debba essere costituito in maniera, che la magistratura risieda in uno o in più. Aristotile in conformità della sua teoria, nella quale aveva riconosciuta la maggiore capacità dei più sul singolo nell'esercizio dell'autorità dello stato, risolve il dubbio a favore della pluralità nella magistratura, sia perchè in una moltitudine sufficientemente virtuosa i più riescono più virtuosi che un solo, sia perchè in essi è più difficile la corruzione. Sotto questo punto di veduta è preferibile l'aristocrazia al regno, la costituzione popolare (πολιτεία) ad amendue. La prevalenza della virtù in uno o in pochi (la sola eccezione all'eguaglianza, conf. sop.ª §. 54) scomparisce quando in uno stato la virtù diventi comune. Per questa ragione avviene che, quando la virtù da un solo si allarga in pochi o in molti, sorge dal regno l'aristocrazia o lo stato popolare.

Aristotile in tutta questa trattazione della dottrina generale della costituzione non disconosce il principio pratico, che nella risoluzione della quistione sulla migliore forma di essa debbesi nella realtà aver riguardo alle condizioni del popolo, sul quale la costituzione è destinata ad imperare. È la stessa natura del popolo che determina una costituzione regia, aristocratica, o popolare (1). L'ottima costituzione (ἀρίστη πολιτεία), che è quella dove governano gli ottimi (ἄριστοι), può costituirsi con ciascuna delle tre forme legittime di costituzione (ὀρθαὶ πολιτεῖαι). Con ciò Aristotile fa il passaggio all'ordinamento della costituzione ottima (2).

(1) Conf. in generale Pol. III, 10, 11.
(2) Pol. III, 12.

4) Lo stato ottimo modello.

§. 56.

In generale.

Che nella Politica di Aristotile vi fosse un progetto di costituzione ottima è stato già rilevato, e pruovato dai moderni critici (1). I primi tre libri della Politica ne contengono l'apparecchio, ed Aristotile l'afferma egli stesso nel principio del secondo libro, quando si accinge al giudizio critico sui progetti teorici di costituzione e sulle costituzioni positive per rilevarne il buono e l'utile, ivi contenuti (2), e quando, chiudendo la sua dottrina generale sulla costituzione alla fine del terzo libro, proponesi di parlare della genesi e dell'ordinamento di una costituzione ottima (3). Ma lo stato ottimo e la costituzione ottima di Aristotile non sono nè uno stato ideale nè una costituzione ideale, come si trovano in Platone. Può dirsi che in Aristotile si trovi un ideale dello stato, ma questo ideale debbe essere inteso nel senso del sistema aristotelico, dove l'idea, come forma, non si trova separata dalla materia, dove il movimento costituisce la loro relazione, e dove mediante il movimento è spiegata la genesi delle cose (della realtà concreta) (4). Nella costituzione e nello stato ottimo

(1) Le diverse opinioni riassunte vedi in **Hildenbrand** Gesch. u. Syst. der Rechts-u. Staatsphil. v. 1. p. 429, 430, 431.

(2) Pol. II, 1. in prin. In questo passo Aristotile designa lo stato ottimo con l'espressione *κρατίστη κοινωνία τῆς πολιτικῆς*.

(3) Pol. III, 12.— — *περὶ τῆς πολιτείας ἤδη πειρατέον λέγειν τῆς ἀρίστης, τίνα πέφυκε γίνεσθαι τρόπον καὶ καθίστασθαι πῶς*. L'Hildenbrand, a pruovare che in Aristotile vi ha un ideale di stato, cita il passo trascritto in precedente nota, e trascura questo importante luogo della Politica.

(4) Conf. sop.a §. 31.

di Aristotile è l'ideale; ma non l'ideale astratto, bensì il concreto. Nello stato, che come realtà concreta è il risultato di un movimento, i due principii che lo generano sono lo spirito e la natura; l'uomo come essenza politica, ma determinato come tale dalla natura (ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον), genera lo stato. Nella costruzione adunque dello stato ottimo e della sua costituzione Aristotile non trascura gli elementi naturali, le condizioni di fatto, dentro le quali l'ideale (l'idea dello stato, come forma in rapporto alla conoscenza) si realizza. Ecco perchè il modello di stato di Aristotile è vicino alla realtà storica, e non rimane come puro esemplare (παράδειγμα), come lo stato ideale di Platone (1). Il modello di Aristotile è sventuratamente incompleto, tuttavia dal frammento che abbiamo (settimo ed ottavo libro) si rivela che nella sua trattazione Aristotile non fallì al suo proponimento, di spiegare cioè come esso si generasse e come si ordinasse, ricercando gli elementi della sua genesi nello spirito (la psiche) dell'uomo, e nelle condizioni naturali (2).

---

(1) **Barthélemy Saint-Hilaire** Politique d'Aristote, ed II, p. LXIX giudica severamente lo stato ottimo di Aristotile, designandolo come una république semi-idéale, semi-réelle, e dicendo che la posterità non è stata ingiusta, immortalando la Repubblica di Platone, e lasciando quella di Aristotile in oblio. Egli è un fatto, che l'antichità greca e romana fece poco conto non del solo stato modello di Aristotile, ma di tutta la sua Politica, trovandosi la prima testimonianza di essa (e non priva di dubbii) in Cicerone. Ciò pruova che la Politica di Aristotile rimase incompresa, e che, di fronte alla bellezza estetica dello stato di Platone, l'esposizione difficile e politica di Aristotile rimase trascurata. Ma con ciò non deesi dal pensatore moderno legittimare l'oblio dell'antichità, ma rivendicare al pensiero profondo del filosofo di Stagira il merito di una trattazione concreta anche là, dove egli sforzavasi di dare un modello di stato ottimo, e dove applicava i supremi principii metafisici ed etici del suo sistema.

(2) Vedi il passo citato nella nota 2. in pagina precedente.

§. 57.

I fondamenti etici dello stato ottimo.

Le ricerca sullo stato ottimo, ordinato in una costituzione ottima (ἀρίστη πολιτεία), si rannoda a quella sulla vita più che ogni altra desiderabile (αἱρετώτατος βίος); imperciocchè la costituzione ottima presuppone l'ottimo agire (ἄριστα πράττειν). La felicità dell' uomo consiste in tre specie di beni; beni esterni, beni del corpo e beni dell' anima: nell' unione di essi è la vita ottima (ἀρίστη ζωή). L' etica adunque è il fondamento della vita ottima e felice, e quindi niuno potrà dirsi felice che non possegga le virtù fondamentali, la fortezza, la temperanza, la giustizia e la sapienza. Nella serie dei beni i beni esterni debbono servire di mezzo ai beni dell' anima; e piuttosto chè desiderarsi l' eccedenza dei primi, se ne debbe cercare la misura nel bisogno, mentre nei secondi l' eccedenza (ὑπερβολή) genera maggiormente la vita felice, e costituisce l' ornamento del costume (ἦθος) e dell' intelletto (διάνοια). I beni esterni adunque trovano il loro scopo nei beni della psiche. I beni si distinguono secondo il loro ordinamento, e poichè la psiche è più nobile del corpo e della proprietà, i beni della psiche (ἀγαϑα τῆς ψυχῆς) costituiscono l' ultimo scopo, e generano la felicità per loro stessi. Oltrechè gli esterni beni sono l' effetto della fortuna, mentre i beni dell' anima, sono generati dall'umana attività. Aristotile istituisce la critica delle varie specie di beni sol per determinarne il loro ordinamento, conchiudendo che l' ottima vita pei singoli e per lo stato consiste nella virtù e nei beni esterni, per quanto questi servano ad essa di mezzo.

La felicità dell' individuo è identica a quella dello stato. Difatti ripongasi la felicità dell' individuo nella ricchezza,

nella vita tirannica, nella virtù, in esse sarà la felicità dello stato. Da qualunque fondamento adunque si parta per determinare il concetto della felicità, tutti convengono che essa è la medesima per l'individuo e per lo stato. Ma sorge il dubbio, se la vita felice si trovi nella vita politica ovvero nella solitaria, e quale ordinamento (τάξις) convenga nello stato, dove tutti o la maggior parte preferiscano la vita politica. Secondo Aristotile la costituzione ottima è quella, mediante i cui ordinamenti è possibile vivere felicemente ed agire rettamente (1). La risposta al dubbio, se debba preferirsi la vita politica e pratica, (πολιτικὸς καὶ πρακτικὸς βίος), o la vita teoretica (θεωρητικὸς βίος), è una esigenza della ricerca sulla costituzione ottima, poichè questa debbe indirizzare al migliore scopo i singoli e lo stato. Coloro che preferiscono la vita solitaria, affermano che o l'autorità dello stato è violentemente esercitata, ed allora essa conterrà una ingiustizia, ovvero è esercitata con giustizia, ed allora sarà solo un impedimento alla tranquilla vita. La libertà è il bene più che ogni altro desiderabile. Dall'altro lato s'era affermato, che la felicità è nella vita attiva e politica, poichè essa consiste nella buona azione, e chi non fa nulla non può esser felice. Aristotile afferma che vi ha un lato di vero in amendue le opinioni (2); imperciocchè la vita libera è preferibile alla vita politica, ove l'autorità venga esercitata mediante la violenza. Ma non è giusto ridurre la felicità alla quiete, quando essa consiste nell'azione (πρᾶξις). Nella costituzione ottima, dove l'imperio è esercitato legittimamente, sarebbe falso il prefe-

---

(1) Pol. VII, 2. Ὅτι μὲν οὖν ἀναγκαῖον εἶναι πολιτείαν ἀρίστην ταύτην, καθ' ἣν τάξιν κἂν ὁστισοῦν ἄριστα πράττοι καὶ ζώῃ μακαρίως, φανερόν ἐστιν.

(2) Pol. VII, 3. οἱ μὲν γὰρ ἀποδοκιμάζουσι τὰς πολιτικὰς ἀρχάς, νομίζοντες τόν τε τοῦ ἐλευθέρου βίον ἕτερόν τινα εἶναι τοῦ πολιτικοῦ καὶ πάντων αἱρετώτατον, οἱ δὲ τοῦτον ἄριστον· ἀδύνατον γὰρ τὸν μηδὲν πράττοντα πράττειν εὖ, τὴν δ' εὐπραγίαν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι ταὐτόν· ὅτι τὰ μὲν ἀμφότεροι λέγουσιν ὀρθῶς, τὰ δ' οὐκ ὀρθῶς

rire la vita inattiva e solitaria. L'ottima vita adunque consiste nell'azione buona e per lo stato e pel singolo (1). Tuttavia l'azione buona è fine a sè stessa, e non è necessario che essa riguardi gli altri, e si rivolga all'operare, il pensiero è attivo per sè, ed è fine a sè stesso. Ma nelle esterne azioni si dice operare colui, che, come architetto, col pensiero attende all'opera (2). Vi è dunque una sola vita ottima pei singoli e per lo stato. Con ciò Aristotile conchiude le sue ricerche sui fondamenti etici dello stato ottimo (3).

§. 58.

I presupposti naturali.

Nell'ordinamento della costituzione ottima sono necessarii due presupposti (ὑποθέσεις), che sono la materia (ὕλη), ed i convenienti apparecchi (συμμέτρου χορηγίαι) per lo stato; i cittadini, cioè, ed il territorio (πλῆθος πολιτῶν καὶ χώρα) (4). La grandezza dello stato non si misura dal numero dei cittadini, ma dalla sua forza (δύναμις), mediante la quale essa può raggiungere il suo scopo (5). Ma anche considerando il numero, come condizione di forza dello

---

(1) Pol. VII, 3. Ἀλλ' εἰ ταῦτα λέγεται καλῶς, καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εὐπραγίαν θετέον, καὶ κοινῇ πάσης πόλεως ἂν εἴη καὶ καθ' ἕκαστον ἄριστος βίος ὁ πρακτικός.

(2) Pol. VII, 3. Ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονταί τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικάς, τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γινομένας ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὑτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις. Ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος· ὥστε καὶ πρᾶξίς τις· μάλιστα δὲ καὶ πράττειν λέγομεν κυρίως καὶ τῶν ἐξωτερικῶν πράξεων τοὺς ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας.

(3) Vedi in generale sul contenuto di questo §. Pol. VII. 1 — 3.

(4) Pol. VII, 4. Ἔστι δὲ πολιτικῆς χορηγίας πρῶτον τό τε πλῆθος τῶν ἀνθρώπων, πόσους τε καὶ ποίους τινὰς ὑπάρχειν δεῖ φύσει, καὶ κατὰ τὴν χώραν ὡσαύτως, πόσην τε εἶναι καὶ ποίαν τινὰ ταύτην.

(5) Pol. VII, 4. Δεῖ δὲ μᾶλλον μὴ εἰς τὸ πλῆθος, εἰς δὲ δύναμιν ἀποβλέπειν· ἔστι γάρ τι καὶ πόλεως ἔργον.

stato, esso non debbe abbracciare tutti gli uomini, che sono in questo; ma solo quelli che ne formano parte integrante, cioè i cittadini. Non è dunque la popolazione, ma il numero dei cittadini, che concorrono a costituire e mantenere lo stato, ciò che forma la grandezza di esso. Ma Aristotile, in armonia del concetto nazionale ellenico dello stato ed in armonia della sua dottrina, pone il limite alla grandezza dello stato in un numero di cittadini, bastanti a loro stessi, adatti cioè all' autarchia, lo scopo dello stato in generale (conf. sop. §. 41). La legge è un ordinamento, ed una buona legge presuppone un buono ordinamento; ora la sovrabbondanza dei cittadini rompe l' ordine e l' armonia (1). Nella proporzione tra il numero dei cittadini e la grandezza dello stato questo assume il carattere della bellezza (il lato estetico). La proporzione nello stato è dunque condizione di un ordinamento politico, che raggiunga l' autarchia (2). Il numero dei cittadini non dee essere dunque troppo piccolo, in modo che l' autarchia non possa essere raggiunta, nè troppo grande, di guisa che non si adatti alla formazione dello stato. Questa presuppone che i cittadini si conoscano l' un l' altro, perchè sia possibile un retto ordinamento delle funzioni, alle quali, secondo il concetto di Aristotile, il popolo partecipa, sia nelle magistrature (nell' ufficio giudiziario ed amministrativo), sia nelle assemblee chiamate all' elezione. Il retto giudicare adunque, la buona amministrazione e la buona distribuzione delle magistrature secondo il merito (κατ' ἀξίαν), presupponendo la mutua conoscenza dei cittadini, determinano il limite naturale del numero di questi (3). Aristotile sapeva che l'or-

(1) Pol. VII, 4. ὅ τε γὰρ νόμος τάξις τίς ἐστι, καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι· ὁ δὲ λίαν ὑπερβάλλων ἀριθμὸς οὐ δύναται μετέχειν τάξεως.

(2) Pol. VII, 4. ὁ πρῶτον πλῆθος αὔταρκες πρὸς τὸ εὖ ζῆν ἐστι κατὰ τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν.

(3) Pol. VII, 4. εἰσὶ γὰρ αἱ πράξεις τῆς πόλεως τῶν μὲν ἀρχόντων, τῶν δ'ἀρχομένων· ἄρχοντες δ' ἐπίταξις καὶ κρίσις ἔργον. Πρὸς δὲ τὸ κρίνειν περὶ τῶν δικαίων, καὶ πρὸς τὸ τὰς ἀρχὰς διανέμειν κατ' ἀξίαν, ἀναγκαῖον γνωρίζειν ἀλλήλους, ποῖοί τινές εἰσι, τοὺς πολίτας.

dinamento diretto della partecipazione del popolo all' autorità dello stato è sol possibile nei piccoli stati.

In rapporto al territorio la costituzione dell' ottimo stato esige che esso risponda all' antarchia, cioè che sia provvisto della sufficienza dei beni necessarii, perchè sia possibile la libertà e l' ozio (nel senso greco), e l' esercizio della temperanza. Il territorio debbe essere adatto alla difesa militare, la città posta accanto al mare, perchè si faciliti la difesa dello stato coi soccorsi dalla parte di terra e di mare. Contro l' obiezione che la vicinanza del mare si oppone ad un retto ordinamento, generando l' alteramento dei costumi dei cittadini, Aristotile oppone i vantaggi della vicinanza del mare per la difesa dello stato, e per gl'interessi del commercio, potendosi cansare i danni con leggi proibitive, permettendo o vietando il commercio con dati popoli.

Aristotile completa la teoria dei presupposti necessarii per la costituzione ottima parlando della qualità naturale (φύσις) dei cittadini. Un popolo che abbia coraggio ed intelletto è atto a vivere liberamente e ricevere buoni ordini di governo. Tale è il greco, adatto ad acquistare potenza, ove si riunisse in un solo stato (1).

§. 59.

Organamento dei ceti.

In ogni tutto (ὅλον), dice Aristotile, non tutto ciò, senza del quale esso non sarebbe, è sua parte (μόριον). Similmente nello stato non tutto ciò che in esso si presuppone è sua parte, come la proprietà (uno dei presupposti dello stato, conf. sop.ª §. 41). Quando di due cose l' una agisce e l' altra no, nulla v' ha di comune tra loro, poichè dell'una è proprio il fare, dell' altra il ricevere (2). L' una si dirige

(1) Conf. in generale Pol. VII, 4 — 6.

(2) Pol. VII, 7. Ὅταν δὴ τὸ μὲν τούτου ἕνεκεν, τὸ δὲ οὗ ἕνεκεν, οὐδὲν ἔν γε τούτοις κοινὸν ἀλλ' ἢ τῷ μὲν ποιῆσαι, τῷ δὲ λαβεῖν.

allo scopo, l'altra serve sol di mezzo. Mezzo per lo stato è la proprietà, nella quale si comprendono anche gli schiavi, come proprietà animata. Le parti vere dello stato debbono tra loro avere un che di comune, e dal diverso modo di questa partecipazione generasi la diversità delle costituzioni. Ma nello stato, come tutto, v' hanno delle parti necessarie, senza delle quali esso non potrebbe essere. Aristotile deriva l' organamento delle parti del tutto (lo stato), numerando le condizioni necessarie, perchè i diversi fini di esso possano raggiungersi nell' ultimo scopo, l' autarchia. Fra questi bisogni egli designa le condizioni necessarie per la vita, alimento, arti, indi la necessità della forza militare per garentia dell' ordine interno e per difesa esterna dello stato, la necessità del danaro, la cura della religione, infine il bisogno dei giudizii. Nello stato tutti questi fini debbono essere adempiuti mediante speciali organi, e ne risultano gli speciali ordini degli agricoltori, artefici, guerrieri, ricchi, sacerdoti, giudici. Lo stato può essere costituito in modo che tutti o pochi partecipino a queste diverse funzioni sociali (democrazia, oligarchia); ma lo stato ottimo presuppone la virtù, la quale non si acquista nella vita intesa ai lavori manuali (βάναυσος βίος): quindi deriva la classe dei non-cittadini (agricoltori, artefici), destinati a menare una vita ingenerosa e nemica alla virtù (βίος πρὸς ἀρετὴν ὑπεναντίος). L' ozio adunque è il presupposto della virtù e dell' azione diretta allo stato; quindi le parti vere della città sono i guerrieri, i consiglieri, i giudici (1). Sulla quistione se questi ufficii del cittadino compinto debbano essere divisi o uniti nella persona stessa, Aristotile risolve il dubbio, chiamando successivamente le stesse persone alle diverse funzioni, poichè l' ufficio di guerriero, in cui si richiede gagliardia, è

(1) Pol. VII, 8. δεῖ γὰρ σχολῆς καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῆς ἀρετῆς καὶ πρὸς τὰς πράξεις τὰς πολιτικάς. Ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ πολεμικὸν καὶ τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν συμφερόντων καὶ κρῖνον περὶ τῶν δικαίων ἐνυπάρχει, καὶ μέρη φαίνεται τῆς πόλεως μάλιστα ὄντα.

proprio dei giovani, quello di magistrato, in cui si richiede prudenza, è proprio dei vecchi. Come posto di onore, riserbato ai più vecchi, resi poco atti per la loro età agli altri ufficii dello stato, Aristotile serba il sacerdozio.

Aristotile aveva già combattuta la comunione dei beni, e nel suo modello non poteva ammettere che la proprietà privata, serbata ai compiuti cittadini, e coltivata da schiavi, o non cittadini (barbari, periochi). Ma egli aveva ammessa una limitazione alla proprietà privata, invocando la virtù, che la facesse per così dire comune per l'uso (conf. sop.ª p. 106). Ora si eleva alla generale organizzazione della proprietà, dividendola in due parti l'una pubblica, l'altra privata; la prima suddivisa nella parte destinata al culto, ed in quella destinata al mantenimento dei banchetti comuni; la seconda anch'essa suddivisa in una parte esclusivamente destinata alla soddisfazione dei bisogni del proprietario, e in un'altra serbata ai bisogni dello stato (1). Questo era il modo pratico, col quale Aristotile intendeva salvare la proprietà privata, rendendo l'uso in certo modo comune, e concepiva con pensiero profondo che l'organizzazione della proprietà individuale in uno stato bene ordinato, non esclude la limitazione di essa nell'interesse della totalità. Aristotile accetta dunque dall'ordinamento dorico i banchetti comuni, e li organizza in una maniera simigliante a quella di Creta. Infine a completare il disegno esteriore dell'ottimo stato, parla della città, della sua posizione in generale, e del disegno topografico di essa, perchè, nella sua forma, trovisi adatta a realizzare lo scopo dell'ottimo stato (2).

(1) Pol. VII, 9. 'Αναγκαῖον τοίνυν εἰς δύο μέρη διῃρῆσθαι τὴν χώραν, καὶ τὴν μὲν εἶναι κοινὴν, τὴν δὲ τῶν ἰδιωτῶν· καὶ τούτων ἑκατέραν διῃρῆσθαι δίχα πάλιν, τῆς μὲν κοινῆς τὸ μὲν ἕτερον μέρος εἰς τὰς πρὸς θεοὺς λειτουργίας, τὸ δὲ ἕτερον εἰς τὴν τῶν συσσιτίων δαπάνην· τῆς δὲ τῶν ἰδιωτῶν τὸ ἕτερον μέρος, τὸ πρὸς τὰς ἐσχατιὰς, ἕτερον δὲ, τὸ πρὸς τὴν πόλιν.

(2) Conf. in generale. Pol. VII. 7 — 11.

§. 60.

Il fine ed i mezzi, l' educazione e la virtù nello stato ottimo.

A raggiungere il bene due cose sono necessarie: proporsi buon segno e buon fine (σκοπὸς καὶ τέλος τῶν πράξεων ὀρθῶς), rinvenire quelle azioni adatte a raggiungerli (πράξεις πρὸς τὸ τέλος φερούσας). Or lo scopo dell' uomo è la felicità ed una buona vita, e lo stato ordinato con una costituzione ottima è quello che può raggiungerla. Aristotile si riporta ai fondamenti etici della felicità, come consistente in una energia ed uso perfetto della virtù per sè (ἐνέργεια καὶ χρῆσις ἀρετῆς τελεία οὐκ ἐξ ὑποθέσεως, ἀλλὰ ἁπλῶς). Nello stato come nell' uomo talune cose debbono essere necessariamente presupposte per l'asseguimento della felicità e della virtù (ἐξ ὑποθέσεως), ma esse non sono buone per sè (ἁπλῶς). La pena, p. es., è un presupposto, necessario perchè la virtù nello stato si riaffermi, ma meglio sarebbe il non averne bisogno; essa dunque non è buona per sè, ma per ipotesi, mentre gli onori e l' agiatezze sono azioni oneste per sè (ἁπλῶς κάλλισται πράξεις), come generatrici di beni. Egli è vero che l' uomo è virtuoso anche nell' avversa fortuna, imperciocchè virtuoso è colui, pel quale, mediante la virtù, sono beni i beni in sè (1); ma da ciò non deriva che la felicità non consista anche nel possesso dei beni esteriori. V' hanno nello stato dei presupposti, che appartengono esclusivamente alla fortuna; ma che in esso vi sia la virtù è opera della scienza e della libera elezione (ἔργον ἐπιστήμης καὶ προαιρέσεως). Poichè lo stato è virtuoso sol mediante i virtuosi cittadini, che partecipano al governo, e nello stato ottimo tutti debbono parteciparvi, il legislatore

(1) Pol. VII, 12. καὶ γὰρ τοῦτο διώρισται κατὰ τοὺς ἠθικοὺς λόγους, ὅτι τοιοῦτός ἐστιν ὁ σπουδαῖος, ᾧ διὰ τὴν ἀρετὴν τὰ ἀγαθά ἐστι τὰ ἁπλῶς ἀγαθά.

ha il compito di preparare tutti i mezzi, che menano all'asseguimento della virtù. Tali mezzi trovansi nell' educazione; nello stato adunque è essenziale l' ufficio educativo. L'uomo diventa virtuoso mediante la natura (Φύσις), il costume (ἔθος), la ragione (λόγος). Lo stato ottimo presuppone la natura buona dei cittadini; ma questa natura può essere guastata dal costume. La ragione è capace di corrigere i difetti della natura e del costume. Formare il costume buono, e raffermare la forza della ragione è lo scopo della educazione (παιδεία): i due lati della educazione sono adunque l' abitudine e l' insegnamento.

Aristotile, che non aveva ammessa alcuna preferenza nella partecipazione alla sovranità dello stato, salvo l' eccezione della prevalenza nella virtù (il regno, l' aristocrazia, conf. sop.ª §. 54), e che nello stato ottimo vi aveva chiamati tutti i cittadini, sol contraddistinguendo il comandare e l' ubbidire per la diversa età (conf. sop. §. 59) (di guisa che era giunto alla conclusione, che quei che comandano e quei che ubbidiscono sono in parte gli stessi ed in parte diversi), nella dottrina della educazione, ritornando agli stessi principii, afferma che essa è pure in un certo modo la stessa, in un certo modo diversa, imperciocche a bene comandare bisogna prima aver appreso ad ubbidire (1). L'educazione adunque dirigesi a creare la virtù essenzialmente identica nei governanti e nei governati.

Nell' ordinamento della educazione Aristotile ricorre alla sua Psicologia. Dividendosi la psiche in due parti, quella che ha la ragione per sè stessa, e quella che ne è priva, ma che può ubbidirle, ed essendo la prima, come la più nobile, fine della seconda, l' educazione alla virtù, della

(1) Pol. VII, 13. Ἔστι μὲν ἄρα ὡς τοὺς αὐτοὺς ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι φατέον, ἔστι δὲ ὡς ἑτέρους· ὥστε καὶ τὴν παιδείαν ἔστιν ὡς τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον, ἔστι δ' ὡς ἑτέραν εἶναι· τόν τε γὰρ μέλλοντα καλῶς ἄρχειν ἀρχθῆναί φασι δεῖν πρῶτον.

quale amendue le parti sono capaci, dee dirigersi a preferenza alla prima, e l'ordinamento della educazione dello stato dee mantenere questa gradazione. Il pensiero di una teleologia immanente, che è il carattere proprio della dottrina etica di Aristotile, torna nella sua teoria dell' ordinamento pedagogico. Imperciocchè la cura dell' educazione dee essere graduata secondo la gradazione dei fini e delle azioni. Come la guerra si dirige alla pace, l' occupazione (ἀσχολία) all' ozio (σχολή), così le azioni utili e necessarie si debbono indirizzare alle buone. Aristotile rimprovera all' educazione spartana la soverchia cura per gli ordinamenti guerreschi, divenuti impotenti a rendere felice Sparta dopo il decadimento della sua potenza. Il legislatore dell'ottimo stato ordinerà l'educazione militare al fine della vita libera (σχολή), che si gode nella pace.

L' educazione dunque è il mezzo di formare i cittadini virtuosi, di abituarli all'esercizio delle virtù fondamentali: temperanza, giustizia, sapienza, fortezza. Sulla base di una natura buona, l'ottimo stato svolgerà la virtù, educando con la ragione (λόγος) e col costume (ἔθος). Mantenere l'armonia tra il costume e la ragione è lo scopo di una buona educazione. La ragione e lo spirito sono il fine della natura (1). La generazione del corpo precede lo svolgimento della psiche, ed in questa precede lo svolgimento della parte priva di ragione. Cosicchè il legislatore nel regolamento della educazione ordinerà i suoi precetti, cominciando da quelli che riguardano la generazione, che dà la base di una buona natura fisica al cittadino dell' ottimo stato (2).

(1) Pol. VII, 13. ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος.
(2) Conf. in generale Pol. VII, 12, 13.

§. 61.

Ordinamento della educazione.

Lo stato, dovendo aver cura che si generino forti cittadini, dee dettare le regole riguardanti il matrimonio. È sotto questo punto di veduta che Aristotile le rannoda alla educazione. Egli stabilisce l'età adatta al matrimonio (per gli uomini da trentasette a settanta anni, per le donne da diciotto a cinquanta), perchè da un lato si evitino matrimonii precoci, dannosi ai coniugi, adusando alla intemperanza, ed impedendo che le loro forze ancora giovani si sviluppino, e dannosi alla prole, nascendo da essi figli deboli; e dall'altro non si contraggano tardi matrimonii, che non rispondono ordinariamente al fine della natura, la generazione, ovvero che per la lontananza dell'età tra genitori e figli rendono impossibile quell'aiuto, che i genitori debbono prestare ai figli all'epoca della loro fanciullezza, e questi ai primi nella vecchiaia. Stabilisce la stagione dei matrimonii (il verno). Nè gli esercizii atletici, nè i bassi lavori favoriscono nei genitori una buona prole. I parti incompleti debbono essere esposti. Dee stabilirsi il numero dei figli, perchè lo stato non abbia popolazione soverchia, ed a ciò proponesi l'aborto. Infine dee essere punito l'adulterio, con una pena che pareggi il delitto (1).

Nato il fanciullo, dee convenevolmente alimentarsi, aver cura che cresca bene, ed abituarlo alle intemperie (2). Fino ai cinque anni non si occupi in esercizio faticoso. Badino i magistrati a formare il costume dei fanciulli, impedendo la loro conversazione coi servi, curando che non s'adusino al parlare disonesto, e vietando la partecipazione di essi a spettacoli osceni.

(1) Pol. VII, 14. ἀτιμίᾳ ζημιούσθω πρεπούσῃ πρὸς τὴν ἁμαρτίαν

(2) Aristotile ricorda l'uso dei Celti di tuffare i figli appena nati nel fiume.

Dai cinque anni dee incominciare l' istrnzione , ordinandosi secondo la gradazione dell' età, dai cinque ai sette anni, dai sette anni alla pnbertà, dalla pnbertà al ventunesimo anno.

Dai sette anni l' edncazione dee essere pubblica, poichè essa debbe formare il costnme adatto alla costituzione. Ogni costituzione ha nn proprio costume, e la costitnzione ottima dee avere l' ottimo costume (1). Nella pubblica edncazione il cittadino si avvezza a considerare sè stesso come appartenente allo stato (2). I giovani debbono essere esercitati nelle opere liberali, e debbe loro insegnarsi la grammatica, la ginnastica, la pittura e la musica. La grammatica e la pittura sono utili alla vita, e la ginnastica s' indirizza alla fortezza. Sul dubbio del valore etico della musica, Aristotile insegna che essa serve ad eccitare onesti e virtuosi sentimenti, in quanto nelle melodie sono le imitazioni dei costumi (3). I giovanetti, imparando la musica, s' adusano inoltre al lavoro mercè l' allettamento del piacere. Sembra , conchiude Aristotile , che fra l' uomo e l' armonia siavi parentela, e quindi han detto certi filosofi che l' anima è armonia, ed altri, che l' anima ha l' armonia (4). Con talune considerazioni generali sulla natura della musica e sul suo ufficio etico, chiudesi la trattazione di Aristotile sullo stato ottimo, nella forma, in cui essa ci è pervenuta (5).

---

(1) Pol. VIII, 1. Δεῖ γὰρ πρὸς ἑκάστην πολιτεύεσθαι· τὸ γὰρ ἦθος τῆς πολιτείας ἑκάστης τὸ οἰκεῖον καὶ φυλάττειν εἴωθε τὴν πολιτείαν καὶ καθίστησιν ἐξ ἀρχῆς· οἷον τὸ μὲν δημοκρατικὸν δημοκρατίαν, τὸ δ' ὀλιγαρχικὸν ὀλιγαρχίαν· ἀεὶ δὲ τὸ βέλτιστον ἦθος βελτίονος αἴτιον πολιτείας.

(2) Pol. VIII, 1. Ἅμα δὲ οὐδὲ χρὴ νομίζειν αὐτὸν αὑτοῦ τινα εἶναι τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ πάντας τῆς πόλεως· μόριον γὰρ ἕκαστος τῆς πόλεως.

(3) Pol. VIII, 5. Ἐν δὲ τοῖς μέλεσιν αὐτοῖς ἐστι μιμήματα τῶν ἠθῶν.

(4) Pol. VIII, 5. ἡ δὲ μουσικὴ φύσει τῶν ἡδυσμένων ἐστί. Καί τις ἔοικε συγγένεια ταῖς ἁρμονίαις καὶ τοῖς ῥυθμοῖς εἶναι· διὸ πολλοί φασι τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχήν, οἱ δ' ἔχειν ἁρμονίαν.

(5) Su tutto il contenuto di questo §. conf. Pol. VII, 13, 14. VIII. — Che la trattazione dello stato ottimo è incompiuta non pare da mettersi in

5) Lo stato relativamente migliore.

§. 62.

In generale.

La teoria dello stato, secondo Aristotile, come ogni scienza od arte, che non si dirige solo ai particolari, ma al genere (γένος), per essere completa dee esaurire ciò che si conviene a ciascun genere (1). L'esposizione del suo modello di stato ottimo non poteva dunque riuscire per lui sufficiente, poichè la costituzione ottima in sè (ἁπλῶς) può essere additata come la più desiderabile tra le altre, ma può avvenire che essa non sia realizzabile. Vi può essere una costituzione assolutamente ottima (ἁπλῶς ἀριστη πολιτεία), una costituzione ottima secondo i subietti (ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀριστη πολιτεία), ed una costituzione ipoteticamente ottima (ἐξ ὑποθέσεως ἀριστη πολιτεία). Ove allo stato mancano quei presupposti, che sono la materia ed i mezzi necessarii per l'ordinamento della costituzione assolutamente ottima, sorge nel legislatore il bisogno di avvalersi di quegli elementi, relativamente buoni, che la base naturale dello stato a lui offre. Non basta dunque alla teoria politica la dottrina della costituzione ottima in sè, ma è d'uopo pure discorrere della possibile, della più

---

dubbio. Le controversie sorgono sulla estensione di un tal difetto, poichè taluni credono che manchino pochi capitoli, altri parecchi libri. Il primo che espresse una tale opinione fu anche un italiano, il fiorentino Ciriaco Stroza. Vedi **Hildenbrand** Ges. u. Sys. der R. u. Staatsphilosophie p. 446 ss.

(1) Pol. IV, 1. Ἐν ἁπάσαις ταῖς τέχναις καὶ ταῖς ἐπιστήμαις, ταῖς μὴ κατὰ μόριον γινομέναις, ἀλλὰ περὶ γένος ἕν τι τελείαις οὔσαις, μιᾶς ἐστι θεωρῆσαι τὸ περὶ ἕκαστον γένος ἁρμόττον.

agevole, e della più comune a tutti (1). E poichè correggere uno stato uon è più agevole che fondarne uno nuovo, il legislatore dee conoscere le differenze ultime delle varie forme di costituzione, perchè possa adattare le leggi secondo la loro natura. Con che si riferma il carattere positivo di Aristotile, che misurava la bontà relativa di una legge secondo l'ordinamento politico, accettato dalla comunanza sotto forma di persuasione (πεῖσις) della sua convenienza. Aristotile disegna il complemento della sua politica nella dottrina delle varie forme di costituzione, nella teoria della migliore costituzione relativa iu generale, ed in ispecie secondo le varie condizioni di fatto, e dei principii che fondano, conservano, e ruinano gli stati (2).

§. 63.

Delle varie forme di costituzione secondo il loro carattere.

Aristotile ritorna alla duplice distinzione delle forme legittime di costituzione (regno, aristocrazia, e quella disegnata col nome generale di πολιτεία) e delle degenerate (tirannide, oligarchia, democrazia) per completarne la trattazione. Già nella dottrina generale delle costituzioni e nello stato ottimo egli aveva discorso del regno e dell'aristocrazia, come costituzioni ottime (3); tra gli stati

---

(1) Pol. IV, 1. *οὐ γὰρ μόνον τὴν ἀρίστην δεῖ θεωρεῖν, ἀλλὰ καὶ τὴν δυνατήν· ὁμοίως δὲ καὶ τὴν ῥᾴω καὶ κοινοτέραν ἁπάσαις.*

(2) Conf. in generale Pol. IV, 1, 2 in fine. Manca in questa designazione delle materie rimaste a trattare ad Aristotile la teoria dell'unione e dell'ordinamento delle varie specie di costituzione. Quest'ultima teoria, con la quale, secondo noi (seguendo l'Hildenbrand), si chiude la Politica, è una conseguenza di tutta la teoria delle costituzioni e di quella dei principii, che fondano, conservano e ruinano gli stati. Conf. più innanzi §. 73. nota 1.

(3) Pol. IV, 2. *καὶ περὶ μὲν ἀριστοκρατίας καὶ βασιλείας εἴρηται· (τὸ γὰρ περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας θεωρῆσαι ταὐτὸ καὶ περὶ τούτων ἐστὶν εἰπεῖν τῶν ὀνομάτων....)*

legittimi rimanevagli a parlare dello stato popolare (πολιτεία), e quindi delle tre forme degenerate. Nella gradazione di queste costituzioni cattive il pessimo è la degenerazione dell'ottimo: quindi la tirannide come degenerazione del regno. Meno cattiva è l'oligarchia, e meno di tutte le altre la democrazia (1). Non può dirsi che alcuno di questi stati

---

(1) Pol, IV, 2. ἀνάγκη γὰρ τὴν μὲν τῆς πρώτης καὶ θειοτάτης παρέκβασιν εἶναι χειρίστην. Τὴν δὲ βασιλείαν ἀναγκαῖον ἢ τοὔνομα μόνον ἔχειν οὐκ οὖσαν, ἢ διὰ πολλὴν ὑπεροχὴν εἶναι τὴν τοῦ βασιλεύοντος· ὥστε τὴν τυραννίδα χειρίστην οὖσαν, πλεῖστον ἀπέχειν πολιτείας. Δεύτερον δὲ τὴν ὀλιγαρχίαν· ἡ γὰρ ἀριστοκρατία διέστηκεν ἀπὸ ταύτης πολὺ τῆς πολιτείας· μετριωτάτην δὲ τὴν δημοκρατίαν. In questo passo Aristotile designa come ottima tra le ottime costituzioni il regno, indi pone l'aristocrazia, conf. il passo citato nella precedente nota. L'ideale di stato adunque di Aristotile è in regola l'aristocrazia, per eccezione il regno come soddisfazione della preferenza di una virtù eminente. Ma, secondo noi, non sarebbe erroneo il considerare anche la πολιτεία, come una delle forme della costituzione ottima secondo Aristotile. Anzi il suo progetto di stato (conf. sop. §. 59) è un medio tra l'aristocrazia (nel senso comune) o la πολιτεία (come terza forma di costituzione legittima). Non è a negare che questa parte della Politica è di una difficoltà estrema, e si giustifica per conseguenza il vario giudizio dei critici, taluni dei quali ammettono che l'ideale di stato ottimo in Aristotile nel presupposto della virtù, potesse accettare il regno, l'aristocrazia e la forma popolare, secondo che la virtù si trovasse in uno, in pochi, in molti (Nickes), altri che esso non si potesse organizzare, che col regno e con l'aristocrazia (Spengol). Si è detto anche che il progetto di costituzione di Aristotile fosse una timocrazia (Niebhur, Stuhr), ed infine che esso realizzasse l'ideale di una monarchia assoluta (Carmignani). Senza ammettere col Barthélemy Saint-Hilaire che Aristotile avesse ideata una républiqne semi-idéale, semi-réele (conf. sop. p. 131. n. 1.) l'ottimo stato di Aristotile è l'ideale realizzabile e non astratto. Le varie forme di costituzione (regno, aristocrazia, πολιτεία) possono adattarsi alla sua realizzazione. Se Aristotile esclude nel precedente passo la parola πολιτεία, come forma di costituzione ottima, è perchè veramente il senso comune della parola non si adattava al suo concetto. Uno stato in cui tutti sono virtuosi nel senso eminente è impossibile: Aristotile aveva fatte delle esclusioni dal governo dello stato (addetti a lavori manuali, conf. sop. §. 59), e sotto questo punto di veduta il suo progetto è una aristocrazia; ma Aristotile parla di un'aristocrazia nel senso più ristretto quando pochi prevalgono nella virtù alla virtù comune. La sua aristocra-

sia degli altri migliore, ma solo che sia degli altri meno cattivo. A risolvere la quistione quale sia la migliore costituzione, come la più comune e desiderabile dopo l'ottima, e quale sia la migliore costituzione nelle condizioni di fatto, Aristotile entra a parlare particolarmente delle varie specie di democrazia e di oligarchia.

La ragione, per la quale si danno più forme di costituzione, trovasi nell'organamento dello stato. Imperciocchè questo risulta dall'unione delle famiglie, delle quali talune sono ricche, talune povere, e talune di mediocre fortuna. Oltrechè v'ha una differenza tra i cittadini, in quanto tra essi vi sono guerrieri, agricoltori, commercianti ed addetti a lavori manuali. V'ha la nobiltà, e la prevalenza della virtù. Questi elementi entrano nella costituzione dello stato, e secondochè nell'ordinamento dell'autorità suprema in esso prevalga l'una o l'altra delle qualità dei cittadini (povertà, ricchezza), o l'uno o l'altro degli ordini dello stato, si genera una data forma di costituzione. La preferenza (ὑπεροχή), che nel modello di stato non era stata ammessa (salvo l'eccezione del regno e della aristocrazia in senso stretto), è dunque la ragione fondamentale della diversità delle costituzioni. La differenza di esse potrebbe ridursi ad una duplice specie, cioè alla oligarchia ed alla democrazia, e poichè

zia adunque ammette un'altra eccezione, ed è quindi un medium tra lo stato popolare e la vera aristocrazia, una πολιτεία temperata, od una aristocrazia temperata. Con ciò veramente non potrebbe dirsi con l'Hildenbrand, che a rigore Aristotile intendesse fare una aristocrazia, ma che invece questa non si trovi nel suo progetto, perchè egli aveva chiamati tutti, sebbene successivamente all'esercizio delle supreme magistrature. Imperciocchè per questa capacità si richiede il cittadino completo (che può, sa e vuole comandare ed ubbidire), e nell'aristocrazia cittadini completi sono gli aristocratici, come nella πολιτεία tutti quelli, che, vivendo nell'ozio (nel senso greco), formano la parte virtuosa del demos. Solo così è possibile farci una giusta idea dell'ordinamento di stato di Aristotile nel suo ideale, e porre in armonia le teorie da noi esposte nei precedenti §§. Conf. specialmente §§. 53, 55 in fine, 56, 59.

nell' una la preferenza è pei pochi, nell' altra è pei molti, ad esse si potrebbero ridurre l'aristocrazia e la costituzione popolare legittima col nome πολιτεία. Aristotile preferisce la duplice e fondamentale distinzione di stati legittimi e degenerati. Nella determinazione della differenza tra l' oligarchia e la democrazia egli ripete la osservazione, che essa è data dalla qualità di coloro, che nella partecipazione all' autorità dello stato godono la preferenza (ricchi e poveri), e non dal numero (pochi e molti), benchè naturalmente i ricchi siano sempre pochi ed i poveri molti. Aristotile distingue le diverse forme di democrazia secondo la prevalenza dei varii ceti (agricoltori, artigiani, commercianti, addetti a lavori manuali); ma trova dei criterii più elevati, per presentare le varie forme di costituzione democratica in una gradazione organica. La prima forma di democrazia è dove è applicato il principio della rigorosa eguaglianza e della libertà, dove tutti partecipano ugualmente al governo senza distinzione di qualità. Ivi poichè il demos è in maggioranza rispetto alla nobiltà, prevale l' opinione dei più, e si genera senza dubbio la democrazia. Una seconda forma di democrazia si ha dove le magistrature sono condizionate ad un piccolo censo: una terza dove tutti i cittadini partecipano alle magistrature, salvo quelli colpiti da pena, e dove impera la legge: una quarta dove tutti i cittadini ne partecipano senza alcuna eccezione sotto l' impero della legge. La quinta forma della democrazia infine è quella dove all' impero della legge è sostituito l' arbitrio del popolo. Ciò che contraddistingue la prima forma di democrazia dalla terza e dalla quarta, si è che nell' una condizione della uguale partecipazione al governo è solo la libertà, nelle altre vi si aggiunge la cittadinanza. Nel'ultima forma di democrazia (nella quale sovrana è la volontà del demos e non la legge, a questa venendo sostituite le decisioni delle assemblee (τὰ ψηφίσματα)) sorge il demago-

go (1). In questa specie di stato il demos è monarca: i più sono signori non come singoli, ma come tutto (2). Questo stato è analogo alla tirannide, imperciocchè nell'uno e nell'altra v'hanno i medesimi costumi, e la virtù è oppressa. Il demagogo nella sfrenata democrazia è simile all'adulatore nella tirannia; la decisione popolare simile al comando tirannico (3). Questa specie di democrazia non è vera costituzione. Imperciocchè la costituzione presuppone l'impero della legge (4), come comando universale, ed alla decisione popolare (τό ψήφισμα) manca un tale carattere (5).

Anche nella oligarchia distinguonsi diverse specie: quella dove il censo elevato è condizione necessaria per le magistrature, escludendo i poveri; quella dove condizione necessaria per le magistrature è un censo basso, ma dove l'elezione spetta ai pochi; quella ereditaria; quella infine dove non impera la legge, ma i magistrati. Anche quest'ultima forma è affine alla tirannide, e non è vera costituzione. Quanto alla aristocrazia Aristotile dice che la vera costituzione aristocratica è quella composta di cittadini assolutamente ottimi, della quale egli aveva già trattato nella costituzione ottima; tuttavia egli accetta le forme ed il nome comune della aristocrazia dove le magistrature sono conferite, non col rispetto alla ricchezza, ma alla virtù, dove si ha riguardo alla

(1) Pol. IV, 4. Ἕτερον δ' εἶδος δημοκρατίας, τἆλλα μὲν εἶναι ταὐτά, κύριον δ' εἶναι τὸ πλῆθος καὶ μὴ τὸν νόμον. Τοῦτο δὲ γίνεται ὅταν τὰ ψηφίσματα κύρια ᾖ, ἀλλὰ μὴ ὁ νόμος· συμβαίνει δὲ τοῦτο διὰ τοὺς δημαγωγούς.

(2) Pol. IV, 4. Μόναρχος γὰρ ὁ δῆμος γίνεται σύνθετος εἷς ἐκ πολλῶν· οἱ γὰρ πολλοὶ κύριοί εἰσιν, οὐχ ὡς ἕκαστος, ἀλλὰ πάντες.

(3) Pol. IV, 4. Καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος δῆμος ἀνάλογον τῶν μοναρχιῶν τῇ τυραννίδι· διὸ καὶ τὸ ἦθος τὸ αὐτό, καὶ ἄμφω δεσποτικὰ τῶν βελτιόνων. Καὶ τὰ ψηφίσματα, ὥσπερ ἐκεῖ τὰ ἐπιτάγματα· καὶ ὁ δημαγωγὸς καὶ ὁ κόλαξ οἱ αὐτοὶ καὶ ἀνάλογον.

(4) Pol. IV, 4. ὅπου γὰρ μὴ νόμοι ἄρχουσιν, οὐκ ἔστι πολιτεία.

(5) Pol. IV, 4. οὐθὲν γὰρ ἐνδέχεται ψήφισμα εἶναι καθόλου.

ricchezza, alla virtù ed al popolo (Cartagine), e dove si ha riguardo solo alla virtù ed al popolo (Sparta).

La forma di costituzione designata col nome generale di πολιτεία è secondo Aristotile un misto di democrazia e di oligarchia (1). Mentre la mistione della povertà e della ricchezza dà la πολιτεία, la mistione della libertà, della ricchezza e della virtù genera l'aristocrazia. A determinare i modi coi quali si può avere una costituzione mista in questo senso, egli designa gli ordinamenti caratteristici della oligarchia e della democrazia. È caratteristica dell'oligarchia che nei giudizii i ricchi, che non intervengono a giudicare, siano puniti, e non si dia soldo ai poveri, mentre è caratteristica della democrazia che si dia soldo agli ultimi, e non si puniscano i primi. Ove questi ordinamenti si riuniscano si ha una prima forma di costituzione mista. Nella oligarchia condizione della magistratura è il censo elevato, mentre nella democrazia o non vi si ha riguardo, o si tiene conto di un basso censo. Una seconda forma di costituzione mista si ha quando si stabilisca un medio censo. L'elezione è propria della oligarchia, la sorte della democrazia; ove i magistrati non siano condizionati ad un censo elevato (carattere della democrazia) e si aggiunga la elezione, si ha una terza forma di costituzione mista. La costituzione mista adunque è nel mezzo tra la oligarchia e la democrazia. Esempii di costituzione mista è anche per Aristotile la costituzione spartana, alla quale può darsi nel tempo stesso il nome di aristocrazia e di πολιτεία. Imperciocchè in questa vi hanno ordini democratici, come l'eguaglianza del nutrimento e della educazione, l'elezione fatta dal popolo della γερουσία, e la partecipazione di esso all'Eforato; e vi hanno ordini aristocratici come l'elezione (e non la sorte), e la potestà riservata agli oligarchi di infliggere la morte, l'esilio ec.

(1) Pol, IV. 6. ἔστι γὰρ ἡ πολιτεία ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν μίξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκραχίας.

La tirannia non è costituzione. La tirannia propriamente detta è quel modo di governo, dove l'autorità è esercitata nel proprio interesse del reggente, e non in quello dei soggetti. Carattere della tirannia è la violenza (1).

§. 64.

La migliore costituzione per la maggior parte degli stati, e la migliore costituzione secondo i subbietti.

L'ottima costituzione per la maggior parte degli stati e per la maggior parte degli uomini non è quella, dove siavi virtù straordinaria o straordinaria coltura e la più favorevole posizione naturale, e che è più di ogni altra desiderabile; ma quella, che può adattarsi a molti uomini ed a molti stati (2). Già nell'Etica Aristotile aveva riposta la vita felice nella virtù, e questa nel mezzo (3): nel mezzo adunqne è la vita ottima (4). Ora egli applica questi principii alla relativa migliore costituzione, poichè la vita costituzionale è la vita dello stato (5). In ogni stato vi hanno ricchi, poveri ed uomini di media fortuna. Nè coloro che prevalgono per nobiltà e ricchezza, nè quelli, che sono troppo poveri e vili, sono atti a costituire uno stato ed una costituzione relativamente ottima. Imperciocchè i primi non hanno

---

(1) Pol. IV, 8. ἥτις ἀνυπεύθυνος ἄρχει τῶν ὁμοίων καὶ βελτιόνων πάντων πρὸς τὸ σφέτερον αὐτῆς συμφέρον, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὸ τῶν ἀρχομένων. Conf. In generale Pol. IV, 2 — 8.

(2) Pol. IV, 9. Τίς δ' ἀρίστη πολιτεία καὶ τίς ἄριστος βίος ταῖς πλείσταις πόλεσι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ἀνθρώπων, μήτε πρὸς ἀρετὴν συγκρίνουσι τὴν ὑπὲρ τοὺς ἰδιώτας, μήτε πρὸς παιδείαν, ἃ φύσεως δεῖται καὶ χορηγίας τυχηρᾶς· μήτε πρὸς πολιτείαν τὴν κατ' εὐχὴν γινομένην, ἀλλὰ βίον τε τὸν τοῖς πλείστοις κοινωνῆσαι δυνατὸν, καὶ πολιτείαν, ἧς τὰς πλείστας πόλεις ἐνδέχεται μετασχεῖν.

(3) Conf. sop.a p. 80. n. 3.

(4) Pol. IV, 9. τὸν μέσον ἀναγκαῖον εἶναι βίον βέλτιστον, τῆς ἑκάστοις ἐνδεχομένης τυχεῖν μεσότητος.

(5) Pol. IV, 9. ἡ γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως.

il sentimento dell'obbedienza che si debbe all'autorità dello stato, e gli altri non sono adatti al comando. La costituzione relativamente ottima è quella dove prevale il medio stato, e dove è possibile l'amicizia, che Aristotile aveva già considerata come un principio etico di comunanza (conf. sop.ª §. 37). La prevalenza della media fortuna conserva la costituzione dello stato, ed allontana le turbolenze e le sedizioni, che sorgono negli stati per la prevalenza dei troppo ricchi o dei troppo poveri, e che menano a continui cangiamenti (1). Con che Aristotile designa la πολιτεία come la costituzione relativamente ottima. A completare quindi il concetto di Aristotile su questa forma di costituzione, egli è mestieri rannodarvi quanto egli aveva detto sulla πολιτεία, come costituzione mista (conf. sop.ª p. 150). Se il relativamente ottimo è il mezzo, i gradi di bontà nella costituzione, misurati per la maggior parte degli stati, rilevansi dall'avvicinarsi ad essi, o dall'allontanarvisi.

Ma una costituzione può riuscire buona relativamente alle condizioni speciali di certi stati: essa dunque può esser buona secondo i subbietti, o per ipotesi (πρὸς ὑπόθεσιν). In questa specie di costituzione debbe darsi la prevalenza a quella parte di cittadini, che amano un tal modo di governo. In ogni stato vi è qualità (ποιόν) e quantità (ποσόν): nella qualità comprendonsi la libertà, la ricchezza, la coltura, la nobiltà; nella quantità si comprende la moltitudine (2). Uno stato, in cui prevale la qualità, è atto alla costituzione oligarchica, mentre quello dove prevale la quantità è atto alla costituzione democratica. Ma in ogni stato è condizione di fermezza nella costituzione, che il legislatore abbia in mira i cittadini di media fortuna, e

(1) Pol. IV, 9. Ὅτι δ' ἡ μέση βελτίστη, φανερόν· μόνη γὰρ ἀστασίαστος· ὅπου γὰρ πολὺ τὸ διὰ μέσου, ἥκιστα στάσεις καὶ διαστάσεις γίνονται τῶν πολιτειῶν.

(2) Pol. IV, 10. Ἔστι δὲ πᾶσα πόλις ἔκ τε τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ· λέγω δὲ ποιὸν μὲν ἐλευθερίαν, πλοῦτον, παιδείαν, εὐγένειαν· ποσὸν δὲ τὴν τοῦ πλήθους ὑπεροχήν.

che le parti fondamentali dello stato (poveri e ricchi) non vengano del tutto trascurate. Aristotile chiude la teoria della costituzione relativamente ottima con una profonda osservazione, cioè che tanto più una forma di governo è durabile per quanto più è temperata (1).

6) Teoria delle funzioni dello stato e loro organizzazione.

§. 65.

In generale.

In ogni costituzione vi sono tre elementi (τρία μόρια), destinati ad una triplice funzione. Il retto ordinamento degli organi di queste tre funzioni è la caratteristica di un buon assetto di stato. Il primo elemento della costituzione è il deliberante (τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν), il secondo l'amministrativo (τὸ περὶ τας ἀρχάς), il terzo il giudiziario (τὸ δικάζον) (2). In questa triplice distinzione degli elementi di ogni costituzione, non potrebbesi certamente ravvisare la divisione moderna dei poteri dello stato in potere legislativo, esecutivo, e giudiziario. Imperciocchè primieramente il pensiero di Aristotile è strettamente ligato all' ordinamento delle costituzioni elleniche, che nella organizzazione di fatto non riconoscevano la separazione assoluta nelle funzioni dello stato, e secondariamente l'astratta nozione del potere dello stato, e l'astratta divisione di esso non potevano adattarsi al sistema filosofico di Aristotile, ed alla sua teoria dello stato. Tuttavia dal non ammettere la chiara coscienza in Aristotile di ciò che nel senso del diritto pubblico moderno dicesi poteri dello stato, e la chiara divisione dei tre poteri (nella così

(1) Conf. in generale. Pol. IV, 9, 10,

(2) Pol. IV, 11. Ἔστι δὴ τρία μόρια τῶν πολιτειῶν πασῶν.... Ἔστι δὲ τῶν τριῶν τούτων ἓν μὲν τι τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν, δευτερον δε τὸ περὶ τας αρχάς.... τρίτον δὲ τί τὸ δικάζον.

detta trias politica), non ne debbe seguire che in Aristotile non fosse apparso il pensiero delle diverse funzioni dello stato, ligate intimamente agli organi costituzionali. Difatti in Aristotile nella trattazione dei tre elementi dello stato, come parti di esso (τρία μόρια, secondo la sua espressione), è concepita la varietà necessaria delle funzioni dello stato, ligata ai vari organi, che le costituzioni elleniche presentavano alla sua profonda osservazione. Scindere i poteri dello stato, e considerarli in una astratta nozione può essere possibile sol nella moderna speculazione filosofica; ma anche oggi, quando si esce dalla pura forma astratta, e si organizza la teoria filosofica dei poteri dello stato, non è possibile separarli dalla forma concreta, che essi debbono prendere nella costituzione: ed è agevole il riconoscere che certi poteri, i quali trovansi determinati in taluni moderni sistemi di Filosofia del diritto, sono ligati intimamente a certe forme di costituzione, o ad un certo ideale di costituzione. Così nell'Hegel, dove il potere del principe è concepito nell'ideale della sua forma di stato, la monarchia costituzionale (1). La distinzione dei tre elementi, organi o funzioni dello stato, come il loro ordinamento, non è dunque solo importante dal punto di vista del diritto pubblico greco, ma anche dal lato filosofico; ed il pensiero di Aristotile non può essere colto nella sua interezza, se non scendendo all'ordinamento speciale di essi.

Intorno alla divisione generale, nella quale non si ravvisa una indipendente funzione legislativa, che è fusa nella deliberativa, è da considerare l'ordinamento costituzionale ellenico, ed il vecchio concetto, che la legge fosse presupposta ed immutabile (2) nella sua forma universale, e che la decisione deliberativa (τὸ ψήφισμα) non avesse un tale carattere (conf. sop.ª §. 63). Questo pensiero che la legge

(1) **Hegel** Grundlinien der Philosophie des Rechts §. 275 ss.
(2) **Hermann** Lehrbuch der griechischen Staatsalterthümer §. 53.

fondamentale dello stato (πολιτεία) fosse in sè invariabile è il carattere spiccato della costituzione di Licurgo, che fu opera dell' attività di un solo, ed annunziata come un precetto dell' oracolo (conf. sop.ª §. 5), e si riscontra anche nella costituzione di Solone, che pretese dai cittadini un solenne giuramento della sua osservanza (conf. sop.ª §. 6). La riforma della costituzione, che è la suprema e fondamentale funzione legislativa (modernamente potere costituente), è data in Grecia ad un uomo solo. Così s'ebbero i riformatori della costituzione ateniese (Clistene, Pericle ec.). Anche l' abituale funzione legislativa nelle leggi amministrative (νόμοι) non appartiene in regola nelle costituzioni elleniche alle assemblee deliberanti. In Atene (al tempo della sua temperata democrazia) essa è trasferita ai nomoteti, benchè il popolo si riserbasse nelle assemblee di manifestare il desiderio di una riforma della legislazione, e s'avesse nell'azione, diretta ad invalidare una legge non conforme alla costituzione (γραφὴ παρανόμων) (1), un modo di controllo in ciascun cittadino come rappresentante del popolo. Così la sentenza diveniva in un giudizio forma di cassazione, e la funzione giudiziaria una funzione cassatoria, mossa dall' azione pubblica di ciascun cittadino (2). In questo ammirevole ordinamento si rivela un pensiero profondo, e noi abbiam creduto di ricordarlo a completare il concetto aristotelico delle varie funzioni della costituzione, che egli accettava dall' organamento positivo delle costituzioni greche.

---

(1) **Hermann** Lehrbuch der griechischen Staatsalterthümer §§. 131, 132.

(2) I romani ordinarono questa funzione di cassazione da un lato mediante il voto dato ai tribuni, dall' altro mediante la facoltà data al senato di sospendere l' esecuzione delle leggi e cassarle come non costituzionali. Non è a mia conoscenza che alcuno abbia rilevato nel dritto greco nell' azione παρανόμων questa funzione di cassazione, nè che siasi istituito un parallelo tra l' ordinamento ellenico ed il romano. Esso sarebbe importante, ma trascende l' indole e l' estensione del nostro scritto.

§. 66.

La funzione deliberante.

La **funzione deliberante** (τὸ βουλευόμενον) è concepita da Aristotile in una lata sfera: ad essa appartiene il dichiarare la guerra, fermare la pace e le tregue, stringere o rompere le leghe, fare le leggi, infliggere la pena di morte, l'esilio, la pubblicazione dei beni, e rivedere i conti (1). Queste diverse attribuzioni dell'elemento deliberante, secondo il loro modo di ordinamento, generano la diversità delle costituzioni. Ove esse siano tutte attribuite a **tutti**, la costituzione assume il carattere democratico, imperciocchè il **demos** reclama tale eguaglianza. Ma il modo di partecipazione a quelle funzioni può essere diverso. Può essere stabilito che ciascun singolo sia chiamato successivamente a quelle funzioni come **magistrato**, ovvero che i **magistrati** siano ordinati in consigli collettivi, riserbandosi alla totalità solo il diritto di legislazione, di risolvere gli alti interessi dello stato, ed udire le proposte dei magistrati (costituzione di **Telecleo da Mileto**). In un secondo modo può essere ordinato che alle assemblee deliberanti spetti l'elezione dei magistrati, il far leggi, le decisioni su tutto ciò che riguarda la guerra, e la revisione dei conti, lasciando ai magistrati eletti o tratti a sorte da tutto il popolo la cura delle altre attribuzioni. In una terza forma sono riservate all'assemblea deliberante le elezioni dei magistrati, la revisione dei conti, la deliberazione su cose attinenti alla guerra, le leghe, e le altre attribuzioni sono lasciate ai magistrati, eletti non tra tutto il popolo ma in una data classe (2). Infine una quarta forma di partecipazione si ha

(1) Pol. IV, 11. Κύριον δ' ἐστὶ τὸ βουλευόμενον περὶ πολέμου καὶ εἰρήνης καὶ συμμαχίας καὶ διαλύσεως, καὶ περὶ νόμων καὶ περὶ θανάτου καὶ φυγῆς καὶ δημεύσεως καὶ τῶν εὐθυνῶν.

(2) In questa forma la legislazione, propriamente detta, non è ufficio dell'assemblea deliberante.

nell' illimitato potere dell' assemblea in tutte le attribuzioni deliberative, non lasciando ai magistrati che un diritto di proposta. Quest' ultima forma è propria della sfrenata democrazia, affine all' intemperata oligarchia ed alla tirannide per la violenza del governo (1).

Nella oligarchia il potere deliberante risiede nei pochi, ed anche ivi trovansi varie gradazioni secondo che il numero dei cittadini capaci delle magistrature sia più o meno ristretto, e nell' assemblee deliberanti partecipino sol pochi, od infine vi siano magistrature ereditarie (2).

§. 67.

La funzione amministrativa e la giudiziaria.

Il proprio ufficio amministrativo, competente ai magistrati, è il comando, benchè essi possano anche avere una certa funzione deliberativa e gindiziaria (3). Prescindendo dalle osservazioni sulla varietà della durata delle magistrature, e sul loro numero, Aristotile tratta della costitnzione dei magistrati (τῶν ἀρχῶν καταστάσις), discorrendo dei loro elettori, delle persone che ne sono capaci, delle forme di elezione. L' ordinamento della magistratura è vario nelle diverse forme di costituzione. Il diritto di elezione e di essere eletto può competere a tutti i cittadini, o ad una parte; e la forma di creazione può essere la scelta, o la sorte. La capa-

(1) Aristotile aveva di mira le costituzioni puramente democratiche del suo tempo, dove al presupposto della legge immutabile (conf. sop. p. 155) s' era sostituito l' arbitrio delle decisioni popolari. S' intende da sè che nella democrazia ateniese l' originario ordinamento di Solone ne rimase modificato. Nella democrazia pura il demos è padrone delle leggi (κύριος τῶν νόμων). Pol. IV, 11.

(2) Conf. Pol. IV, 11.

(3) Pol. IV, 12. Μάλιστα δ' ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν ἀρχὰς λεκτέον ταύτας, ὅσαις ἀποδέδοται βουλεύσασθαί τε περὶ τινῶν, καὶ κρῖναι καὶ ἐπιτάξαι, καὶ μάλιστα τοῦτο· τὸ γὰρ ἐπιτάττειν ἀρχικώτερόν ἐστιν.

cità elettorale e la capacità di ascendere alle magistrature, estese a tutti, è da stato democratico, come la limitazione di esse a pochi è da stato oligarchico. Nella forma temperata di costituzione popolare (πολιτεία) talune magistrature sono aperte a tutti, talune ad una classe: così nell' aristocrazia v' hanno delle magistrature, alle quali il popolo può essere chiamato, e talune altre riservate ad una classe. Qui possono essere trascurate le particolarità, che Aristotile riferisce sui varii modi di costituzione della magistratura (1).

Quanto all' ordinamento della funzione giudiziaria, presentasi una triplice ricerca; intorno alle persone chiamate a giudicare, alla loro giurisdizione, al modo di costituzione. Ivi ricorrono le stesse osservazioni, e le stesse differenze nelle varie forme di costituzione, date già da Aristotile per le magistrature amministrative. Imperciocchè nelle costituzioni democratiche tutti partecipano ai giudizii, mentre nelle oligarchiche la funzione giudiziaria è riserbata ai pochi. Qui, come per le magistrature, nella πολιτεία e nella aristocrazia in certi giudizii è chiamato tutto il popolo, in taluni altri solo una parte (2).

Da questa rapida esposizione sulla teoria e sull' ordinamento delle funzioni dello stato in rapporto alle costituzioni rilevasi come Aristotile designasse organicamente, in conformità del concetto organico e dell' ordinamento dello stato ellenico, i varii elementi e le varie funzioni della costituzione, che, secondo la stessa espressione di Aristotile, costituiscono la vita dello stato (conf. sop. p. 151. n. 5.) (3).

---

(1) Pol. IV, 12.

(2) Conf. Pol. IV, 13.

(3) Dal lato storico l' Hermann ha disegnato brevemente, ma con mano maestra queste tre funzioni dello stato, designandole col nome di poteri. Vedi **Hermann** Lehrbuch der griechischen Staatsalterthümer §. 53.

7) I mutamenti, le corruzioni, i rimedii d'ogni costituzione.

§. 68.

In generale.

Aristotile nel principio dell' attuale libro quinto della Politica afferma, che la materia da lui propostasi nel suo lavoro era quasi esaurita, e che rimanevagli a completarlo la trattazione delle cause, che rovinano, mutano, salvano e mantengono gli stati (1). In ogni stato si pretende il *giusto* e *l'eguale*, come *proporzione* (ἴσον καὶ ἀναλογίαν); ma questa *proporzione* è variamente intesa nelle varie forme di stato. Imperciocchè nella *democrazia*, tutti essendo eguali nella *libertà*, pretendono in ogni cosa la rigorosa eguaglianza, mentre nella *oligarchia* i pochi, *disuguali* nella *ricchezza*, affermano un privilegio anche nell'esercizio dell' autorità dello stato. La lotta sorge dunque nello stato ove il legittimo interesse del *demos* nella partecipazione allo esercizio dell'autorità dello stato non viene soddisfatto, ovvero quando i pochi non credono che la costituzione garentisca la pretesa della loro prevalenza per la nobiltà, la virtù, la ricchezza. Questa discordia nelle classi dello stato genera i mutamenti della costituzione, che può trapassare dalla *democrazia* all' *oligarchia*, o viceversa; dalla *democrazia* od *oligarchia* alla πολιτεία od *aristocrazia*, o da queste a quelle. Oltrechè nasce talora la sedizione per ambizione personale di pochi o di un solo, non mutandosi la costituzione; e nasce nello stato democratico o nell'oligarchico per

(1) Pol. V, 1. Περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων, ὧν προειλόμεθα σχεδὸν εἴρηται περὶ πάντων· ἐκ τίνων δὲ μεταβάλλουσιν αἱ πολιτεῖαι καὶ πόσων καὶ ποίων, καὶ τίνες ἑκάστης πολιτείας φθοραὶ, καὶ ἐκ ποίων εἰς ποίας μάλιστα μεθίστανται, ἔτι δ', εἰ σωτηρίαι τινὲς καὶ κοινῇ καὶ χωρὶς ἑκάστης εἰσὶν, διὰ τίνων ἂν μάλιστα σώζοιτο τῶν πολιτειῶν ἑκάστη, σκεπτέον ἐφεξῆς τοῖς εἰρημένοις.

allargare vie più o restringere la forma di costituzione. Infine la lotta talora nasce per rimuovere il capo del governo. La causa generale adunque del mutamento nelle costituzioni è l'ineguaglianza. Ma vi ha una eguaglianza di numero (τὸ ἴσον ἀριθμῷ) ed una eguaglianza di merito (τὸ ἴσον κατ' ἀξίαν). L'una fondasi sulla moltitudine e sulla grandezza, l'altra sulla ragione (proporzione aritmetica e geometrica conf. sop.ª p. 84) (1). Gli oligarchi affermano che il giusto in sè (l' ἁπλῶς δίκαιον) sia nell'eguaglianza di merito, il demos pretende che esso si rattrovi nella eguaglianza di numero. Onde deriva una fondamentale divisione nelle forme di costituzione, l'oligarchia e la democrazia (2). Ma la vera eguaglianza ed il vero giusto non debbonsi ordinare assolutamente secondo la eguaglianza aritmetica o geometrica, se si vuole rendere stabile la forma di stato. Con che Aristotile fin dal principio della sua trattazione designa in generale le cause dei mutamenti e della rovina degli stati, ed i mezzi per ovviarle e prevenirle (3).

§. 69.

Le cause delle discordie e dei mutamenti.

(αἰτίαι τῶν στάσεων καὶ τῶν μεταβολῶν)

a) In generale.

I principii (ἀρχαὶ) e le cause (αἰτίαι) delle discordie e delle mutazioni in generale riduconsi a tre: la disposizione dei subbietti alle mutazioni, lo scopo, il principio del movimento. La causa che dispone i subbietti alle mu-

(1) Pol. V, 1. Ἔστι δὲ διττὸν τὸ ἴσον· τὸ μὲν γὰρ ἀριθμῷ, τὸ δὲ κατ'ἀξίαν ἐστί· λέγω δ' ἀριθμῷ μὲν τὸ πλήθει ἢ μεγέθει ταὐτὸ καὶ ἴσον, κατ' ἀξίαν δὲ τὸ τῷ λόγῳ.

(2) Pol. V, 1. Διὸ καὶ μάλιστα δύο γίγονται πολιτεῖαι, δῆμος καὶ ὀλιγαρχία.

(3) In generale Pol. V, 1.

tazioni è la lotta per l' eguaglianza, intesa variamente dalle varie parti (conf. §. precedente). Lo scopo è raggiungere l' utile e l' onore (κέρδος καὶ τιμή), e cansare il disonore ed il danno (ἀτιμία καὶ ζημία). Le cause ed i principii del movimento (αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τῶν κινήσεων) sono poi undici: l' onore, l' utile, l' onta (ὕβρις), la paura (φόβος), la preferenza (ὑπεροχή), il dispregio (καταφρόνησις), l'accrescimento sproporzionato (αὔξησις παρὰ τὸ ἀνάλογον), i brogli elettorali (ἐριθεία), la non curanza (ὀλιγωρία), la pochezza (μικρότης), l'imparità (ἀνομοιότης). Aristotile tratta ampiamente di queste cause generali di mutazioni, rifermandole con esempii storici.

b) Nelle varie forme di costituzione.

La democrazia mutasi per la sregolatezza dei demagoghi (δημαγωγῶν ἀσέλγεια), che spingono i ricchi ad unirsi per i soprusi sofferti. Nella lotta, vincendo gli oligarchi, la democrazia tramutasi in oligarchia (conf. sop.ª §. 68). Ove il capo popolare è anche condottiero di esercito, la democrazia può mutarsi in tirannide, ma quando egli è solo oratore, per la inesperteza nel maneggio delle armi, non riesce in generale a farsi tiranno, salvo le eccezioni. Ordinariamente l' antica democrazia temperata (πατρία δημοκρατία) mutasi nella nuova democrazia pura, poichè non avendosi riguardo a censo i demagoghi per giungere alle magistrature rendono il popolo padrone delle leggi (κύριος τῶν νόμων).

L' oligarchia mutasi talora per le oppressioni del popolo per parte dei reggenti, talora per le pretese dei ricchi, che non sono in magistratura; per le discordie tra gli oligarchi; per le ambizioni dei capi, o elevandosi sugli altri oligarchi o facendosi capi del demos, e favorendolo per farselo amico. Mutasi ancora l' oligarchia per la pretesa di una parte degli oligarchi di restringere vie più la forma di costituzio-

ne, o per l'impoverimento di qualche oligarco, che ne sia spinto a tentar cose nuove. Mutasi per la differenza dei privilegii tra gli stessi oligarchi, mutasi in tempi di pace e di guerra ec. Aristotile osserva, che quando l'oligarchia è concorde, la mutazione è difficile. Dalla oligarchia adunque si può passare sia nella tirannide e nella democrazia, sia in una forma più larga o ristretta di oligarchia.

4 Nella aristocrazia le sollevazioni avvengono per la pochezza di coloro, nelle cui mani trovasi il governo, o per l'astuzia di una certa classe di aristocratici. Mutasi ancora l'aristocrazia pel disonore inflitto ad una parte dei grandi. In generale la πολιτεία e l'aristocrazia perdonsi per l'inosservanza del giusto, non essendo i due principii fondamentali (l'oligarchico e l'aristocratico), che costituiscono una costituzione mista, convenevolmente accordati. Qui ritorna l'osservazione che i caratteri fondamentali delle costituzioni sono l'oligarchico ed il democratico, e che la prevalenza dell'uno o dell'altro in una costituzione mista genera l'aristocrazia o la πολιτεία. L'inclinazione normale delle due forme di costituzione, la πολιτεία e l'aristocrazia, è per la parte predominante, quindi la prima mutasi in regola in democrazia, la seconda in oligarchia, ma bene può avvenire che si passi dall'una forma di costituzione alla sua opposta. L'eguaglianza secondo il merito, e l'attività di ciascuno nella propria sfera è ciò che dà stabilità alle costituzioni miste (1). Finalmente Aristotile designa come una delle cagioni di mutazione delle costituzioni l'influenza straniera. Atene rovinò gli altri stati ellenici retti ad oligarchia, come Sparta rovinò gli stati democratici (2).

---

(1) Pol. V, 6. μόνον γὰρ μόνιμον τὸ κατ' ἀξίαν ἴσον, καὶ τὸ ἔχειν τὰ αὐτῶν. Il τὸ ἔχειν τὰ αὐτῶν di Aristotile è analogo al τὰ αὐτοῦ πράττειν di Platone. Conf. sop.ª p. 55.

(2) Conf. in generale Pol. V, 2 — 6.

§. 70.

Della conservazione degli stati in generale.

Fin qui si è trattato delle cause dei mutamenti, che menano alla corruzione (φθορά) degli stati, l'interesse dei contrarii mena alla trattazione dei modi di conservazione (σωτηρία). Nelle costituzioni temperate e miste il supremo principio di conservazione è il rispetto rigoroso alle leggi ed alle istituzioni dello stato; avendo cura delle piccole infrazioni, le quali benchè non avvertite, menano latentemente alla ruina. Conserva gli stati la temperanza nei reggenti, non opprimendo il popolo, e serbando l'eguaglianza tra loro. La temperanza nel governo conserva non solo le buone forme di costituzione, ma le degenerate. Salvansi gli stati per la paura di chi sia intento a rovinarli accrescendo in essi la vigilanza per la loro sicurezza. Si abbia cura di prevenire le contese, e si rinnovi di tempo in tempo il censo, allargandolo o restringendolo, secondochè esso si accresca o si diminuisca. È precetto comune di tutti gli stati, che non si elevi oltre misura alcun cittadino nella potenza e negli onori. Ogni stato debbe aver cura della vita privata dei suoi cittadini, ed attendere che questi vivano secondo il costume proprio della data forma di stato. Se in una costituzione una parte minaccia di preponderare nel governo, le magistrature debbono essere concesse alla parte avversa. Poichè le parti avverse sono i ricchi ed i poveri, è compito di un buon governo di mescolarle, tal fatto rompendo le discordie. S'attenda che i magistrati non arricchiscano del pubblico danaro, e specialmente nell'oligarchia; perchè il popolo non si commuova e per la esclusione ai pubblici uffizii e pel danno che riceve. A guardare che il pubblico danaro non sia rubato, il rendimento dei conti sia fatto pubblicamente dinanzi a tutti i cittadini. Le magistrature diansi ai cittadini virtuosi. Nella de-

mocrazia non si opprimano i ricchi, rispettando le loro proprietà; e nella oligarchia si abbia cura dei poveri, punendo severamente gli oligarchi, che loro facciano ingiuria, riconoscendo solo le successioni di famiglia e proibendo che alcuno possa ricevere una doppia eredità, perchè la proprietà venga ad essere in un certo modo agguagliata. Infine e nella democrazia e nell' oligarchia è utile l' eguale partecipazione dei ricchi e dei poveri nel governo, anzi la prevalenza dei poveri nella oligarchia e la prevalenza dei ricchi nella democrazia, eccetto che nelle magistrature supreme, che assommano la forza dello stato, le quali debbono essere riservate a coloro, che sostengono la forma della costituzione.

Tre sono le condizioni necessarie per essere chiamato alle supreme magistrature dello stato: l' amore verso la forma stabilita di costituzione, una gran forza per adempiere al compito della magistratura, la virtù e la giustizia proprie del dato stato (1). Tutto ciò che è utile per una data costituzione è il rimedio opportuno per la sua salvezza. Ma in ogni specie di costituzione v' hanno certe proprie istituzioni, che invece di conservare la data forma di stato, la ruinano. La democrazia si perde per l' avversione ai ricchi, dividendo la città in due parti nemiche, e provocando la lotta, come si perde l' oligarchia per l' obbrobrioso giuramento di voler sempre male al popolo, e di danneggiarlo per quanto più si possa (2). Il contrario giuramento di non offendere il popolo (3) salva l' oligarchia. Finalmente condizione suprema di salvezza e di conservazione di ogni stato è l' educazione dei cittadini secondo lo spirito della costituzione. Non si educhino gli oli-

(1) Pol. V, 7. Τρία δέ τινα χρὴ ἔχειν τοὺς μέλλοντας ἄρξειν τὰς κυρίας ἀρχάς· πρῶτον μὲν φιλίαν πρὸς τὴν καθεστῶσαν πολιτείαν, ἔπειτα δύναμιν μεγίστην τῶν ἔργων τῆς ἀρχῆς, τρίτον δ' ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην, ἐν ἑκάστῃ πολιτείᾳ τὴν πρὸς τὴν πολιτείαν

(2) Conf. sop. p. 13 n. 2.

(3) Pol. V, 7. Οὐκ ἀδικήσω τὸν δῆμον.

garchi alla delizia ed al lusso, nè il demos nella costituzione democratica si avvezzi a considerare la libertà e la eguaglianza, come equivalenti a che ogni uomo possa fare ciò che voglia (1). Imperciocchè l'ubbidienza alla legge fondamentale dello stato non è servitù, ma è salvezza (2). Tale è la profonda osservazione, con la quale Aristotile chiude la sua trattazione sulle cause, che conservano gli stati, e nella quale rivelasi intero il concetto nazionale ellenico, che la vera libertà è l'ubbidienza alla legge (3).

§. 71.

Le cause di mutamenti ed i modi di conservazione nel regno e nella tirannide.

a) I mutamenti.

Quasi le stesse cause, che ruinano e conservano le altre forme di stato, ruinano e conservano il regno e la tirannide. Aristotile aveva già osservato che il regno si accosta alla aristocrazia, come la tirannide assume il carattere misto di una intemperata oligarchia e di una sfrenata democrazia (4). Cosicchè la tirannide è il pessimo degli stati, in sè riunendo i danni delle altre due forme illegittime di costituzione (5). Generasi il regno da uomini buoni e giusti contro la prepotenza del demos, riponendo la somma del potere nelle mani di un solo, che per virtù o stirpe

(1) Pol. V, 7. ἐλεύθερον δὲ καὶ ἴσον τὸ ὅ τι ἂν βούληταί τις ποιεῖν.

(2) Pol. V, 7. οὐ γὰρ δεῖ οἴεσθαι δουλείαν εἶναι τὸ ζῆν πρὸς τὴν πολιτείαν, ἀλλὰ σωτηρίαν.

(3) Conf. Pol. V, 7.

(4) Pol. V, 8. Ἡ μὲν γὰρ βασιλεία κατὰ τὴν ἀριστοκρατίαν ἐστὶν, ἡ δὲ τυραννὶς ἐξ ὀλιγαρχίας τῆς ὑστάτης σύγκειται καὶ δημοκρατίας.

(5) Pol. V, 8. Διὸ δὴ καὶ βλαβερωτάτη τοῖς ἀρχομένοις ἐστὶν, ἅτε ἐκ δυοῖν συγκειμένη κακῶν, καὶ τὰς παρεκβάσεις καὶ τὰς ἁμαρτίας ἔχουσα τὰς παρ' ἀμφοτέρων τῶν πολιτειῶν.

avanzi gli altri; mentre la tirannide nasce dal demos per sua difesa contro gli oligarchi. Di qui deriva che i capi di popolo di leggieri divengono tiranni. Il regno dirigesi alla garentia dei suoi sottoposti, perchè i ricchi non siano spogliati ed il popolo offeso, mentre la tirannia non riguarda l' utile pubblico, ma il proprio. Il fine del regno è l' onesto: il fine della tirannide il piacevole (1). La guardia del Re è composta di cittadini, quella del tiranno di stranieri.

Ruinano i regni per l' ingiustizia dei Re, per la paura che essi ispirano, o il dispregio, per le ingiurie recate ai loro soggetti, e per malversazioni commesse. Similmente nella tirannide. Nel regno e nella tirannide ora si congiura contro la persona del principe, ora contro la forma di stato. Le tirannidi rovinano inoltre per influenza straniera, e rovinano per le discordie tra tiranni. La rovina della tirannide nasce in generale dall' odio, ma anche dal dispregio, e dall' ira. Il regno rovina per cagione intrinseca per discordia tra i successori, per tralignamento nello imperio tirannico. Ruina il regno per la malvagità del monarca. Quando nel regno vien meno la volontarietà della sottomissione dei cittadini, esso non è più forma legittima di costituzione (2).

b) I modi di conservazione.

Conservasi il regno, temperando la potenza del monarca: la tirannide in due modi tra loro opposti. Il primo modo, tradizionale nelle tirannidi, consiste nell' abbassare coloro, che si elevano sugli altri, cacciare i più sapienti, proibire i banchetti comuni, avversare ogni educazione (παιδεία), proibire ogni riunione, avversare l' istruzione, mantenere spie, eccitare le lotte tra i cittadini, impoverire i sudditi, suscitare guerre esterne per costringere il demos a scegliere un capo militare, non aver fede agli amici, eccitare la discordia nelle

(1) Pol. V, 8. ἔστι δὲ σκοπὸς τυραννικὸς μὲν τὸ ἡδύ, βασιλικὸς δὲ τὸ καλόν.
(2) Conf. in generale Pol. V, 8.

famiglie (elevando le mogli sui mariti, e favorendo con le liberazioni gli schiavi) pregiare gli adulatori, non compiacersi di ogni uomo grande o libero. Questi ed altri simili modi di conservazione secondo Aristotile non sono buoni. In generale egli li riduce a tre: fare che i cittadini abbiano poco animo, che essi non abbiano fede l' un l' altro, che non abbiano forza veruna (1). Ma v' ha un altro modo di salvezza per le tirannidi, riducendo l' imperio tirannico verso il regio. Il tiranno procuri che le entrate dello stato appaiano essere raccolte a scopo pubblico, non desti paura, ma riverenza, non attenti all' onore di giovane o fanciullo, si moderi nei piaceri, si sforzi di apparire rappresentante dello stato e non tiranno, curi di apparire amatore della religione, e di apprezzare gli uomini elevati per virtù e per ingegno. Trascurando gli altri precetti che Aristotile dà al tiranno per conservare il suo impero, e che egli stesso osserva di non voler minutamente esporre, è qui da ricordare il principio con cui egli riassume i modi di conservazione della tirannia, cioè che il tiranno appaia padre di famiglia e legittimo principe: non reggente per utile proprio, ma per utile dei sudditi, e nei costumi tale, che ei sia buono, o almeno mezzo virtuoso, e non del tutto cattivo (2). Aristotile chiude la sua trattazione sulla tirannia, osservando che essa è di breve durata e rafforzando l' osservazione con esempii preziosi, tratti dalla storia greca (3).

---

(1) Pol. V. 9. στοχάζεται γὰρ ἡ τυραννὶς τριῶν· ἑνὸς μὲν τοῦ μικρὰ φρονεῖν τοὺς ἀρχομένους·.... δευτέρου δὲ τοῦ διαπιστεῖν ἀλλήλοις·.... Τρίτον δ' ἀδυναμία τῶν πραγμάτων. — πάντα γὰρ ἀναγάγοι τις ἂν τὰ τυραννικὰ πρὸς ταύτας τὰς ὑποθέσεις, τὰ μὲν ὅπως μη πιστεύωσιν ἀλλήλοις, τὰ δ' ὅπως μὴ δύνωνται, τὰ δ' ὅπως μικρὸν φρονῶσ ν.

(2) Pol. V, 9. Περίεργον δὲ τὸ λέγειν, καθ' ἕκαστον τῶν τοιούτων· ὁ γὰρ σκοπὸς φανερὸς, ὅτι δεῖ μὴ τυραννικὸν ἀλλ' οἰκονομικὸν καὶ βασιλικὸν εἶναι φαίνεσθαι τοῖς ἀρχομένοις, καὶ μὴ σφετεριστὴν, ἀλλ' ἐπίτροπον, καὶ τὰς μετριότητας τοῦ βίου διώκειν, μὴ τὰς ὑπερβολάς. — — Ἔτι δ' αὐτὸν διακεῖσθαι κατὰ τὸ ἦθος ἤτοι καλῶς πρὸς ἀρετὴν ἢ ἡμίχρηστον ὄντα καὶ μὴ πονηρὸν, ἀλλ' ἡμιπόνηρον.

(3) Conf. in generale Pol. V. 9.

Che Aristotile volesse giustificare la tirannide è inconcepibile. Ciò sarebbe del tutto in disaccordo con la sua dottrina generale sullo stato, e sulle forme di costituzione e col suo giudizio sulla tirannide in ispecie (1). La tirannide, dipinta con sì vivi colori da Aristotile, non è neppure la generosa tirannide di Platone (2). Cosicchè non resta che ad ammettere con l'Hildenbrand, che egli volesse con la potenza dei contrapposti rilevare l'immagine miserevole di questa forma di costituzione (3), costretta tradizionalmente ad usare mezzi perversi per la sua conservazione. I critici riconoscono nella dipintura del tiranno il passo più splendido della Politica, ed a noi sembra talora di rilevare in esso una fina ironia. Così nel precetto, che il tiranno sia virtuoso, o semivirtuoso, o almeno non del tutto cattivo, ma semicattivo (4).

§. 72.

Critica della teoria platonica sui cangiamenti delle costituzioni.

Aristotile oppone a Platone, che nella sua teoria sui cangiamenti delle costituzioni egli trascura notare la ragione particolare del passaggio dal suo stato ottimo. Imperciocchè pur essendo vero il principio, che niuna cosa è ferma nell'universo, questa non è che una ragione universale per le mutazioni di ogni costituzione (5). Nega che vi sia una ordinata regola di trasformazione, e che dalla timarchia, debbasi necessariamente passare alla oligarchia, da questa alla democra-

---

(1) Vedi sop.ª p. 151, 165 n. 4, 5.

(2) De Rep. VIII, 544 c. γενναία τυραννὶς — De Leg. IV, 710. c. εἰ τύραννος γένοιτο, νέος, σώφρων, εὐμαθὴς, μνήμων, ἀνδρεῖος, μεγαλοπρεπής.

(3) **Hildenbrand** Geschichte und System der Rechts-und Staatsphilosophie v. I. p. 484.

(4) Conf. p. precedente n. 2.

(5) Conf. sop.ª p. 60.

zia, e dalla democrazia alla tirannide. Anzi, egli afferma, le mutazioni avvengono più spesso nelle forme opposte di costituzione, come dalla democrazia alla oligarchia. Taccia di incompiuta la trattazione, perchè Platone non nota i mutamenti della tirannide, mentre che questa può cambiarsi in altra forma di tirannia, in oligarchia e democrazia. La tirannide non nasce solo dalla democrazia, ma dalla oligarchia. Non è esatto che l' oligarchia nasce solo dall' avarizia dei magistrati, poichè essa è l' effetto del gran numero di ricchi, come la democrazia è l' effetto del gran numero di poveri. Non è solo l' impoverimento a causa d' usura, che produce i mutamenti, ma molte ne sono le cause. Aristotile ricorda talune delle cause di mutamenti, che egli aveva già compiutamente esposte. In tutta questa trattazione Aristotile invoca come riprnova la storia. Platone aveva voluto dare una legge normale dei cangiamenti dal punto di vista della sua trattazione idealista (1); il che non poteva essere ammesso nel sistema di Aristotile. Nella teoria di Platone è il difetto del principio genetico, per cui la sua legge dei cangiamenti è fuori della vita storica, in Aristotile il suo principio metafisico è adatto ad una trattazione più positiva e pratica.

8) Della unione delle diverse specie di costituzione.

(συναγωγὴ τῶν εἰδῶν τῶν πολιτειῶν)

§. 73.

L' ordinamento delle costituzioni in generale.

Aristotile a complemento della sua trattazione sulle varie forme di costituzione legittime (conf. sop.ª §§. 62-64) e sull'organamento delle funzioni dello stato (conf. sop.ª §§. 65-67),

(1) Conf. sop. §. 25.

contenuta nel libro IV. della Politica (secondo l'ordine, in cui questa ci è stata trasmessa), espone i precetti di assettamento di uno stato nella unione dei varii elementi delle diverse specie di costituzioni (1). Imperciocchè da una cotale unione derivano le diverse forme di stato, e segue che l'aristocrazia inclini verso l'oligarchia, o che la πολιτεία inclini verso la democrazia. La unione dei diversi elementi nella costituzione si ravvisa sopra tutto nella diversa organizzazione delle funzioni dello stato; cosicchè può avvenire che la funzione deliberante ed il modo di elezione siano ordinati nella forma oligarchica, ovvero che mentre questo sia proprio della oligarchia, la prima si organizzi democraticamente. La parte speciale della Politica di Aristotile, a noi trasmessa, chiude adunque con la trattazione dell' assettamento delle costituzioni, ed in ispecial modo riguardo all' ordinamento democratico ed oligarchico.

§. 74.

L' ordinamento democratico.

La democrazia risulta diversa per due cagioni: primieramente per la natura del popolo, che ne è la materia (agricoltori, artefici, addetti a lavori manuali), potendo avvenire l' unione tra le sue varie classi; secondariamente per realizzare tutti o in parte gli ordinamenti proprii di una costituzione democratica. È necessario conoscere questi ordinamenti, perchè nell' organizzazione dello stato sarebbe un errore accoppiarli tutti, poichè in questo caso la costituzione non raggiungerabbe la stabilità.

(1) Noi abbiamo accennato (sop. §. 40) che crediamo giusta la trasposizione degli attuali libri VII e VIII dopo il terzo, e rimandiamo all' **Hildenbrand** Gesch. und System der Rechts-und Staatsphilosophie §. 75 per le pruove. Questo stesso autore ha poi lucidamente dimostrato che la trasposizione del libro sesto, ordinandolo dopo il quarto, non si fonda sopra buone ragioni. Vedi §. 76 o. c.

Aristotile ripete ciò che egli aveva già notato in altri luoghi, che il presupposto della democrazia è la **libertà**, la quale consiste nella **facoltà di comandare e di ubbidire scambievolmente** (1), poichè il **giusto democratico** è l'eguale non secondo il merito (κατ' ἀξίαν), ma secondo il numero (κατ' ἀριθμὸν). La prevalenza del numero fa predominare nella democrazia i poveri sui ricchi, intendendosi la giustizia come una eguaglianza numerica. Proprietà della libertà, secondo l' affermazione dei democratici, è che ognuno viva a suo modo (2). Da questi principii, che contrassegnano lo spirito della costituzione democratica, seguono i suoi ordinamenti: elezione dei magistrati da tutto il popolo, sovranità del popolo sul singolo e viceversa, elezione a sorte di tutti o di parte dei magistrati, non riguardo a censo, divieto di occupare per più volte l' istessa magistratura, breve durata degli ufficii, partecipazione di tutto il popolo ai giudizii, sovranità assoluta dell' assemblea deliberante, limitato potere dei magistrati. Nella democrazia il **consiglio** (βουλή) è popolarissimo: s' ordinano le assemblee, i giudizii, le magistrature mediante salario; si favoriscono gl' ignobili, i poveri e gli artefici.

L' affermazione del popolo che il giusto consista nell'**eguaglianza numerica** (ἴσον κατ' ἀριθμὸν) ponesi di contro all' affermazione degli oligarchi che esso si rattrovi nella prevalenza del censo. Aristotile, che aveva mostrata l'esigenza dell' unione dei due elementi, afferma che nè l' uno, nè l' altro è il vero giusto, dappoichè nel fatto vi sarebbe l' **ineguaglianza** e l'**ingiustizia** (3). Imperciocchè nell'affermazione degli oligarchi si riesce alla tirannia, ed in quella del **demos** al disconoscimento della proprietà. Aristotile riconosce una parte di verità in amendue le pretese, e tenta di ac-

(1) Pol. VI, 1. Ἐλευθερίας δέ, ἓν μέν, τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν.
(2) Pol. VI, 1. τὸ ζῆν, ὡς βούλεταί τις.
(3) Pol. VI, 2. Ἔχει δ' ἀμφότερα ἀνισότητα καὶ ἀδικίαν.

cordarle. Poichè lo stato dividesi in due classi fondamentali, ricchi e poveri, continsi i voti dei ricchi e dei poveri, e si sommino quelli dei primi e dei secondi che sono andati nella stessa sentenza, e prevarrà l'opinione di coloro che così numerati si trovano di avere un maggior censo. Nel caso di parità nella votazione la deliberazione dovrebbe rimanere inefficace. Da questo precetto di Aristotile per l'ordinamento della costituzione democratica, rivelasi come egli intendesse temperare l'elemento democratico, con un elemento timocratico.

Aristotile rispetto alla materia dello stato (il popolo) ordina la costituzione democratica in quattro specie (1). La prima è quella formata di agricoltori, i quali costretti alla coltura dei campi ed alla loro quotidiana cura non saranno tratti all'ambizione delle magistrature, al desiderio dell'altrui proprietà, ed a pretendere il frequente ragunarsi delle assemblee deliberanti. Il popolo agricolo si accontenta del diritto di elezione, della partecipazione alle assemblee deliberanti ed ai giudizii, del diritto di revisione dei conti, lasciando una sfera di attribuzione ai magistrati, e riserbando le prime magistrature a coloro, che hanno maggior censo, o ai più capaci. Questo modo di costituzione democratica è il migliore, poichè esso si basa su una migliore natura di popolo (2), e riuscirà all'assentimento degli oligarchi e del demos. In secondo ordine è la costituzione di un popolo pastore, che avrà quasi gli stessi ordini del primo, e sarà atto alle azioni militari, perchè usato alle fatiche ed avvezzo ai disagi. Una costituzione composta di commercianti non ha buona materia, poichè essi son tratti spesso a venire in città, e provocare la riunione dell'assemblea deliberante. Infine il più cattivo degli stati è dove tutti partecipano egualmente all'esercizio delle funzioni sovrane, ed esso non è adatto a tutti i popoli, nè è durabile. I modi di assetto di

(1) Conf. sop. §. 63. Pol. IV, 4.

(2) Pol. VI, 2. βέλτιστος γὰρ δῆμος ὁ γεωργικός ἐστιν.

un simile stato sono l'accrescimento della cittadinanza, l'aumento delle phile e delle phratrie (1), la licenza dei servi, delle donne, dei fanciulli.

La difficoltà in una costituzione democratica non è, secondo Aristotile, nel suo ordinamento, ma in un assetto durabile. Il compito per conseguenza di un ordinatore di stato è di raccogliere gli ordini, che lo conservano, e non quelli, che, benchè proprii di una data forma di stato, sono atti a ruinarlo. In una costituzione durabile debbe essere rispettata la proprietà, non provocando la cupidigia del popolo con l'ordinare le confische a suo utile. Le accuse debbono essere non frequenti, e gravi pene debbono essere stabilite pei falsi accusatori. Deesi promuovere l'attaccamento dei cittadini alla propria costituzione, e che governanti e governati non si considerino come nemici (2). Poichè nella democrazia pura è difficile che l'assemblea ragunisi senza salario, il che riesce ruinoso ai ricchi, l'assemblea deliberante si raduni di rado, ed i giudizii si tengano spesso, ma si facciano di breve durata. Si abbia cura che ciascun cittadino popolare trovisi in una tollerabile condizione economica. I ricchi, partecipando a soccorrere i poveri, e facendoseli amici, contribuiscano alla durabilità dello stato. Infine l'elezione ordinisi in parte secondo la scelta ed in parte secondo la sorte (3).

---

(1) Aristotile accenna a Clistene, come riformatore nel senso democratico nel passo: Ἔτι δὲ καὶ καὶ τὰ τοιαῦτα κατασκευάσματα χρήσιμα πρὸς τὴν δημοκρατίαν τὴν τοιαύτην, οἷς Κλεισθένης τε Ἀθήνησιν ἐχρήσατο, βουλόμενος αὐξῆσαι τὴν δημοκρατίαν; e ricorda più tardi l'accresciuto numero delle φυλαὶ, stabilendolo come precetto di un ordinatore democratico: φυλαί τε γὰρ ἕτεραι ποιητέαι πλείους καὶ φρατρίαι. Pol. VI, 2. Anche qui mi duole non potere essere concordo col Lattes, che non dà gran peso a questo passo. Vedi le riforme di Kleistene ec. nell' Archivio giuridico vol. VIII. p. 113. Conf. sop. p. 17, n. 2.

(2) Pol. VI, 3. Δεῖ δὲ καὶ τῇ πολιτείᾳ πάντας μάλιστα μὲν εὔνους εἶναι τοὺς πολίτας, εἰ δὲ μή, μήτοι γε ὡς πολεμίους νομίζειν τοὺς κυρίους.

(3) Vedi in generale Pol. VI, 1 — 3.

§. 75.

L' ordinamento oligarchico.

L' assetto della oligarchia si opera con modi opposti di quelli della democrazia. La prima specie e la più temperata delle oligarchie è quella che si accosta alla πολιτεία. Ivi debbono essere divisi i censi in maggiori e minori, nei primi ponendo l' alta classe oligarchica, che debbe partecipare alle magistrature supreme, e nei secondi coloro che debbono partecipare alle magistrature necessarie (le minori). Questa forma temperata di oligarchia acquista fermezza, quando la parte che partecipa al governo (mista di oligarchi e demos) è più potente di quella, che ne rimane esclusa, e quando lasciasi aperta la via perchè i migliori del popolo possano entrarvi. La seconda forma di oligarchia è quella dove tali ordini vengono più ristrettamente attuati; l' ultima, la più stretta (l' intemperata oligarchia), è affine alla tirannide, e quindi all' ultima forma di democrazia. L' oligarchia conservasi serbando il giusto secondo il merito (δίκαιον κατὰ τὴν ἀξίαν).

La moltitudine del popolo risulta di agricoltori, addetti a lavori manuali, commercianti, marinai, e la milizia si ordina con la cavalleria, fanteria leggiera, fanteria pesante, ciurma navale. La cavalleria è propria dell' oligarchia, come la fanteria pesante, poichè per l' acquisto di armi e cavalli è necessario l' esser ricchi, mentre la fanteria leggiera e la ciurma navale si confanno a stato democratico. Però l' ordinamento dell' esercito debbe riunire questi varii elementi, nei quali si trovano le varie classi dello stato, e così la vittoria apparirà l' effetto delle classi unite (il demos e gli oligarchi). Nella oligarchia alle supreme magistrature debbono essere annessi dei pesi, perchè il popolo non sia tratto a desiderarle. Infine gli

oligarchi diano esempio di liberalità verso il popolo. Ma come condizione di un buono ordinamento oligarchico Aristotile non trascura di notare, che debbe essere sempre accordata al popolo una certa partecipazione al governo, o mediante il censo, ovvero prescrivendo che quelli, i quali da qualche tempo si siano astenuti da lavori manuali, possano entrarvi, ovvero infine ordinando un giudizio su coloro che son degni di entrare al governo, e su quelli che son degni di uscirne (1).

§. 76.

Le magistrature.

L'attuale libro sesto della Politica di Aristotile (ultimo secondo l'ordinamento che noi abbiamo accettato) contiene un importante prospetto delle varie magistrature necessarie nello stato, con che egli chiude la trattazione sulla unione delle diverse specie di costituzioni. Nell'ordinamento greco dello stato, nel quale si fonde lo stato e la città, i magistrati dello stato sono magistrati cittadini; Aristotile per conseguenza in questo suo prospetto distingue le magistrature in una doppia specie, in quelle necessarie, ed in quelle, che rendono la città atta ad essere bene abitata, e che curano l'ornamento di essa. Egli ricorda i magistrati addetti al mercato, gli edilizii, i magistrati addetti alle conservazioni delle mura e dei porti, quelli addetti al territorio ed ai boschi, i magistrati che riscuotono le entrate dello stato, e le conservano, i magistrati addetti a prender nota dei pubblici contratti e delle sentenze, i magistrati addetti all'amministrazione penale (esecuzione dei condannati, espiazione delle pene, prigionia). Nella milizia Aristotile ricorda i varii capi secondo l'ordinamento ellenico, dal capo supremo ai suoi subordinati. Dal lato amministrativo indica un magistrato addetto alla revisione dei

(1) Conf. su tutto il contenuto di questo §. Pol. VI. 4.

conti ed esercitante un ufficio di censura sugli altri. I sacerdoti, in conformità dell' ordinamento religioso ellenico, son considerati come magistrati dello stato. Vi possono essere nello stato anche altre magistrature, come i magistrati preposti all' educazione dei giovani, sulle donne, sui giuochi, e destinati alla conservazione delle leggi. Come supreme magistrature presentansi i magistrati, che preparano le deliberazioni, e che convocano le assemblee. Essi negli stati oligarchici diconsi προβοῦλοι (preconsultori), e nei democratici βουλή (1).

In tutto questo ordinamento delle magistrature Aristotile rivela un profondo concetto delle varie funzioni dello stato, ed una profonda conoscenza del diritto pubblico ellenico. Egli con ciò doveva fare il passaggio alla trattazione delle leggi, la quale per una malaugurata dispersione o per la morte dell' autore, che non completò il lavoro, a noi non è stata trasmessa.

(1) Conf. Pol. VI, 5.

CONCLUSIONE

§. 77.

Il risultato, al quale noi crediamo di esser giunti nella esposizione della **dottrina dello stato nell'antichità greca nei suoi rapporti con l'Etica**, è il riconoscimento di un gran sistema etico e politico, quale ci si presenta in **Aristotile**. Se in **Platone** a cogliere il suo concetto dello stato, e della organizzazione politica, e quindi a delinearlo, può prescindersi da tante particolarità, contenute nei suoi dialoghi costruttivi e politici, poichè ciò che importa in **Platone** è la **legge ideale**, che domina il **nascimento**, l'**organizzazione**, lo **sviluppo** ed i **mutamenti dello stato** (1);

(1) **Strümpell** Die Geschichte der praktischen Philosophie vor Aristoteles p. 114. rileva giustamente in Platone una **Filosofia della Storia** (usando il linguaggio moderno) o l'**analisi etica della società**. Ciò fu presentito dal fondatore della moderna Filosofia della Storia, il **Vico**, quando nella sua **vita scritta da sè medesimo** osservò come Platone fondasse l'Etica sopra una **Giustizia ideale**, e si diede a meditare una **ideale Repubblica** con un **diritto ideale**: « Il Vico » dice egli stesso « non » si sentì soddisfatto della Metafisica di Aristotile » (naturalmente come era inteso ai suoi tempi) « per bene intendere la Morale, e si sperimentò » addottrinare da quella di Platone, e incominciò in lui, senza avvertirlo, » a destarsi il pensiero di meditare un **diritto ideale eterno**, che » **celebrassesi in una città universale nell'idea, o disegno** » **della Provvidenza**, sopra la quale idea son poi fondate

in Aristotile, dove l'idea muovesi nella realtà, il pieno concetto della sua teoria non può essere altrimenti colto che in tutte le particolarità del suo svolgimento. Cosicchè non è a meravigliare, se a riprodurre il nesso interno della teoria dello stato in Aristotile (secondo il nuovo ordine dato ai libri della Politica) ci si fosse venuta allargando la tela tra mano. Solo nella tela tutta spiegata della Politica, può cogliersi, e riprodursi la dottrina etica e politica dello Stato di Aristotile, che raggruppava in un vivente organismo scientifico i varii rami del diritto e le varie discipline attinenti allo stato, che il mondo moderno distingue. Cosicchè ove la Politica di Aristotile non ci fosse stata trasmessa incompleta (conf. sop. §. 40), ad essa rannodando ciò che il filosofo di Stagira aveva esposto nell'Etica per rapporto allo stato, troverebbesi nel suo sistema la teoria completa etica e politica, svolta nei varii rami dell'organismo giuridico, che la scienza moderna distingue in varii lati ed in varie discipline (diritto costituzionale, diritto amministrativo, diritto penale e privato). Il largo svolgimento, che noi abbiam creduto dover dare all'esposizione del sistema di Aristotile, prescindendo dalla interna necessità di esso, è stato inoltre determinato dall'interesse, che il pensiero aristotelico ha per la speculazione moderna in generale, e per la dottrina del diritto e dello stato in particolare. Oramai, e lo si nota già da molti, si afferma una giusta esigenza che la Filosofia del diritto e dello stato, abbandoni la forma astratta, e venga trattata nell'armonia del principio razionale con le forme concrete, che si rivelano nelle istituzioni positive. Questa esigenza fu soddisfatta da Aristotile, come potevasi ai suoi tempi. E ciò a prescindere dal principio metafisico del movimento, che ha per la spe-

» tutte le Repubbliche di tutti i tempi, di tutte le nazioni: » che era quella Repubblica ideale, che in conseguenza della sua Metafisica » doveva meditare Platone, ma che per l'ignoranza del primo uomo caduto » nol potè fare ». Vedi anche la conchiusione alla Scienza nuova. Opere di Giambattista Vico Napoli 1814 p. 37, 518 ss.

culazione moderna un alto e vivente interesse (1). Si è già osservato che il Trendelenburg ha in generale tentato un ritorno all' Etica greca (2). Qui noi non dobbiamo discutere sull'opportunità di questo tentativo, e se esso sia felicemente riuscito. Non è un ritorno puro all' Etica greca il bisogno della speculazione moderna, ma l' accogliere nella nuova coscienza l'espressione del pensiero classico. Nello allargamento della Scienza del diritto e delle varie forme delle scienze sociali nè la Filosofia del diritto in generale, nè la dottrina dello Stato possono essere immediatamente confuse con l'Etica (non sono un puro capitolo di questa), sebbene debbano essere trattate nella coscienza della loro relazione. Se Aristotile, che esprime il culmine della speculazione greca, distinse pel primo Etica e Politica in una trattazione indipendente (conf. sop.ª §. 36), benchè le considerasse in una stretta unità (come due lati della πραγματεία), il bisogno moderno non è di ritornare all'unità originaria ed immediata delle varie forme di scienze, che si appuntano nel largo campo etico, ma la coscienza della loro riflessa unità. Cosicchè è possibile rinnovare il pensiero classico nel moderno pensiero, perchè questo pensiero, come determinato dallo svolgimento delle precedenti forme, ne riesca più pieno, completo e vivente. Specialmente per rapporto al diritto per l' esigenza di una nuova scuola giuridica, che è nel desiderio, nelle speranze, nei tentativi di illustri e moderni scrittori italiani (3), dal

(1) Il Trendelenburg considera il movimento come una attività originaria o semplice, comune alla natura ed allo spirito (Logische Untersuchungen 3ª ed p. 200, Geschichte der Kategorienlehre p. 264 ss.). Sul rapporto della teoria del movimento del Trendelenburg col divenire dell'Hegel conf. **Spaventa** Le prime categorie della logica di Hegel p. 53. ss.

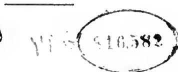
(2) **Strümpell** Ges. der Prak. Phil. vor Arist. p. 131. n. 1.

(3) Il movimento giuridico, che si afferma in Italia per fondare una scuola giuridica propria e nazionale non passa inosservato presso gli stranieri. Il Prof. **Dubois** (Le contioux administratif en Italie Paris 1873 p. 5) così ne parla: Enfin, il se produit actuellement en Italie un mouve-

pensatore e dal giurista italiano si ha diritto a pretendere, che nel novello indirizzo, che si tenta di imprimere alla nostra dottrina giuridica, trovisi l'espressione della base classica, data, dal lato speculativo, dal mondo greco. e, dal lato positivo, dal mondo romano.

» ment juridique fort remarquable. Il se rattache aux événements extraordinaires accomplis dans la péninsule depuis quelques années, et mérite » d'attirer tout spécialement notre attention. Sans doute, il n'y a pas en » ce moment d'école italienne de jurisconsultes. Les Italiens le reconnaissent eux-mêmes, mais ils nourrissent l'espoir d'en créer une, en ajoutant ce que peut leur fournir leur propre fonds aux sources qui leur » viennent de France et d'Allemagne, dans lesquelles ils puisent largement en attendant. Il ne faut pas se hâter de taxer un pareil espoir de » chimérique ou de présomptueux: deux fois déjà, leur pays a été le théâtre du plus splendide développement juridique, dans l'antiquité et au » moyen âge, et jamais il n'a cessé de s'y conserver, avec des différences de temps et de lieux, une remarquable aptitude pour la théorie comme » pour la pratique du droit. Atteindront-ils ce but élevé de leur ambition? » C'est ce que l'avenir seul peut faire connaitre. Mais n'y parviennent-ils » pas, la science et l'équité veulent qu'on n'ignore pas leurs efforts; et » s'ils y arrivent, c'est le mouvement actuel qui aura été le point de » départ ».







Lavori dello stesso Autore.

Enciclopedia Giuridica — ad uso di lezioni. Napoli 1873.

Il Processo civile contumaciale nel diritto romano. Napoli 1873.

La quota di riserva del coniuge superstite nel Codice italiano. — **Rivista critica** — (Estratto dall'Archivio giuridico vol. VIII. fascicolo 3°). Napoli 1873.

Scheurl (di) C. G. Adolfo — Guida allo studio del Processo civile romano — 1ª traduzione italiana sulla seconda edizione tedesca con copiose note del traduttore — Presso Nicola Jovene libraio editore — Trinità Maggiore n. 39. Napoli 1872.

Keller (di) Federico Ludovico — Il Processo civile romano e le azioni — 1ª traduzione italiana sulla terza edizione tedesca. — Presso Nicola Jovene libraio editore — Trinità Maggiore n.° 39. Napoli 1872.







